

ذخائر العرب

٨

حَدِيثُ بَنِي يَاقُظَانَ

لابن سينا وابن طفيل والسهروردي

تحقيق وتعليق
أحمد أمين

وضع فهرسه وكشافته
الدكتور محمد زينهم محمد عزب

تقديم
الدكتور سليمان العطار

حَدَّثُ بن يقظان

لابن سينا وابن طفيل والسهروردي

تحقيق وتعليق

أحمد أمين

وضع فهرسه وكشافته

الدكتور محمد زينهم محمد عزب

تقديم

الدكتور سليمان العطار

الطبعة الرابعة



دار المعارف

إعداد الهيئة المصرية العامة لدار الكتب والوثائق القومية
بطاقتة الفهرست
إدارة الشؤون الفنية

- الرئيس بن سينا، الحسين بن عبد الله بن سينا، ٩٨٠-١٠٣٧.
- حس بن يقطين/ لابن سينا، ابن الطفيل، السهروردي تحقيق وتعليق
أحمد أمين، وضع فهرسه وكشالفاته محمد زينهم محمد عزب
تقديم سليمان العطار، ط ٤ - القاهرة: دار المعارف، [٢٠٠٨].
- ١٠٤ ص ٢٤٠ سم. - (ذخائر العرب (أ))
- تتمك ٩٧٨ ٩٧٧ - ٢ ٧٢٤٩ ٢
- ١ - الفلسفة الإسلامية.
- (أ) ابن الطفيل، محمد بن عبد الملك بن محمد الأندلسي، ١١٠٠-١١٨٥
(مؤلف مشارك).
- (ب) الشهاب السهروردي يحيى بن حبش، ١١٥٤-١١٩١. (مؤلف مشارك).
- (ج) أمين، أحمد (محقق ومعلق).
- (د) عزب، محمد زينهم محمد (واضع فهرس وكشالفات).
- (هـ) العطار، سليمان (مقدم).
- (و) العنوان.
- (ز) السلسلة

ديوى ٧٩١

١/٢٠٠٦/٥١

رقم الإيداع ٢٠٠٨ / ٢٢٧١٤

تصميم الغلاف : الفنان شريف رضا

تقديم الكتاب

هذا العمل الهام «حَيُّ بن يقطان»، يتلخص في كلمات قليلة: طفل رضيع تلقىه الأقدار على شاطئ جزيرة مهجورة خالية من السكان، فتلقته غزالة وتتولى تربيته، وبعد موتها يضطر إلى الاعتماد على نفسه، فيحقق أعلى درجات المعرفة نتيجة القطرة التي فطر عليها الإنسان من حبّ للاستطلاع بفضل قواه العقلية التي ميزته عن سائر الأحياء، أسطورة التقطها فيلسوفان ومتصوف: ابن سينا وابن طفيل والسهورودي المقول، ليصوبوا تصوراتهم الفلسفية رمزاً في إطار المعرفة التي حازها بمجهوده الخاص حَيُّ بن يقطان، لكن ابن سينا يبدأ القصة من آخرها حيث يلتقي خلال نزهة مع أصحابه بشيخ كبير هرم يلقى إليه بمعرفته، في عزوف من جانب ابن سينا عن سرد القصة وانصراف إلى ترميز فلسفته، أما السهورودي فهو يخطي عنواناً لقصته «الغريبة الغربية»، وفيها ترميز غامض لتصوفه الفلسفي، ولن يستفيد القارىء كثيراً من استفاد جهد هذا التقديم في فك ألغاز تلك الرموز التي لا تمنى إلا المتخصصين، وهم يعرفونها جيداً وتكاثرت حولها الدراسات، ولهذا سوف نركز على الجانب الفني القصصي في الأعمال الثلاثة.

وقبل أن ندخل إلى تحليلنا للقصة، ينبغي الإشارة إلى أن هذا العمل تحقيق علمي أنجزه الراحل العظيم أحمد أمين، كما قدم له تقديماً حل بعض ألغازه كما قلنا سواء في متن تعليقه أم في هوامشه عن الأصل اليوناني الصحتل للقصة، دون أن ينسى ذكر تواتر القصة في التراث الشعبي الإسباني، مما يفتننا عن تكرار ذلك. أيضاً وفر علينا هنا الترجمة للرجال الثلاثة إذ قدمهم إلينا أفضل وأوجز تقديم.

أما الجانب القصصي، فهو عند ابن سينا والسهورودي قد تمست التضحية به لصالح الفلسفة، فخلا من الحد الأدنى من التشويق، وتواتر القصة من الناحية الفنية ليغرقنا الراوي في رموزه. ويختلف الأمر كثيراً عند ابن طفيل الذي كاد يقع على أصول السرد الروائي الحديث، وأصبح مستولاً عند عدد من الباحثين عن ظهور تلك الرواية الحديثة، وقد استلهمته السينما الأمريكية في فيلم طرزان وأفلام أخرى تحمل نفس الفكرة، لطفل الغابة الذي يتربى بين الوحوش ويصير منها، وصديقاً لها ولعل السبب في هذه الطرفة - كما يرى عبد العزيز الأهواني مؤسس الدراسات الأندلسية في محاضرات ألقاها في كلية الآداب لم تنشر - هو ظهور شرحة بورجوازية في عصر الموحدين تتصارع حتى القتل على الاقتراب من السلطة بالسيطرة على العامة، تضم ثلاث فئات تشمل شخصاً الرواية ممثلين لها هم: الفلاسفة والمتصوفة والفقهاء. وفي محاولة من ابن طفيل لفض هذا الصراع كتب هذه الرواية، فلم تكن رغبتة في عرض فلسفته هي المحرك الأول للكتابة كما حدث عند ابن سينا والسهورودي ومن

ثم، اكتسبت الرواية بعداً اجتماعياً دفعه دفعا نحو بعض خصائص السرد الروائي، من مثل تعدد الأصوات، واتخاذ الراوى مقعد القصاص فى أسلوب حر غير مباشر مرات كثيرة، وظهور شىء من الوصف مع تعدد الشخصوس وظهور عامة الشعب وخاصة فى الجزيرة المعمورة، أخيراً محاولة الراوى الناجحة أحيانا فى تعميق أبعاد الشخصية حتى تصير مقنعة، وسوف نبدأ بهذه النقطة حالاً فيما يلى.

أراد ابن طفيل أن يعيد الكرة لقصة خلق آدم فجعل الطفل يوجد فى الجزيرة المهجورة نتيجة تخمر الطين فى جو معتدل وظروف بيئية مناسبة فيما يشبه التفاعل الكيماوى الذى سوف يشكل من الطين جنينا ينفخ فيه الله القادر على كل شىء الروح، ولما كان ذلك قد يكون بعيد الاحتمال، فهو يبدأ قصة حى بن يقظان مستلهما قصة شعبية عن أمير أنكر أخوها عليها الزواج لعدم وجود من هو كفؤ لها، وكان للملك قريب اسمه يقظان تزوجها سراً وأنجب منها طفلاً اسمه حى، ولخوفها من اقتضاح أمرها تضع الطفل فى تابوت مغلق، وتلقيه فى اليم لتتغذاه الأمواج على شاطئ جزيرة مهجورة وتقلل التابوت لينفتح ويبكى الطفل، فظنته غزالة أكل السبع وليدها أنه ذلك الوليد فأخذته وألعمته ثديها وربته. ثم يقول الراوى: «هذا ما كان من ابتداء أمره عند من ينكره التولد (من الطين)»، ثم يروى قصة التولد سابقة الذكر.

ويكبر الطفل بعد موت أمه الغزالة، ويعيد - فى براعة من الراوى - تاريخ الإنسانية من اكتشاف للنار والأدوات والسلاح والسكن والملبس بل ووسائل المواصلات... وكان لا يقاومه شىء من الحيوانات على اختلاف أنواعها، إلا أنها كانت تفر عنه فتعجزه هرباً. فكر فى وجه الحيلة فى ذلك فلم ير شيئاً أنجح له من أن يتألف بعض الحيوانات شديدة العدو، ويحسن إليها بإعداد الغذاء لها حتى يتأتى له الركوب عليها، ومطاردة سائر الأصناف بها، وكان بتلك الجزيرة خيل برية وحمر وحشية فاتخذ منها ما يصلح له، وراضها حتى يكمل بها غرضه. وقبل اكتشاف ذلك كله يكتشف فوائد النار وخواصها، ويؤدى إعجابها بالنار بعد موته أمه وتشريحها إلى اكتشاف الروح والتمادى فى الاكتشاف حتى الوصول إلى الفلسفة الإشراقية، فيعرف الله ويسعى لمشاهدته لينتقل من طور الفيلسوف إلى طور المتصوف فى خروج عن السرد القصصى إلى التجريد الفلسفى المدرسى التصنيفى والمنطقى خلال شرحه لقضايا فلسفية رواقية وأفلاطونية حديثة، ويتخلل ذلك بعض السرد دون تشويق كأن يقول: «فإن كنت ممن يقتنع بهذا النوع من التلويح والإشارة... نزيدك شيئاً مما شاهده حى بن يقظان فى مقام الصدق الذى تقدم ذكره فنقول: إنه بعد شاهده، وتعدد الفقرات التى تبدأ بـ (ورأى/ وشاهد/ وشاهد أيضاً/ ومازال يشاهد...) وخلال تلك الفقرات يختفى تدريجياً السرد لصالح الفلسفة. ويستغرق ذلك ثلث الرواية دون كبير إنهاك بسبب بعض المزج بين السرد والتجريد والدخول فى الرموز الصوفية دون كبير إغاز بلغة سهلة واضحة الدلالة. ويعود السرد بعد

طول انتظار من القارئ هكذا: «وبقى على حالته تلك (حالة الغناء في الذات الإلهية) حتى أتاف على سبعة أسابيع من منشئه وذلك خمسون عاماً (الأسبوع في تلك الجزيرة يساوي سبع سنين عندنا) وحينئذ اتفقت له صحبة أبسال، وكان من قصته ما يأتي ذكره بعد هذا إن شاء الله. وبعد تلك العبارة التي نطق بها الراوي تكاد تختفي الاستطرادات، ونعود للسرد الروائي الشائق ليظهر آدمي آخر في الجزيرة المهجورة بعد أن كانت كل الشخوص حيوانات بجانب حَيِّ الذي مر بمرحلة العالم الفيلسوف وتجاوزها إلى مرحلة المتصوف، ليلتقي بفتيحه يبحث عن أول طريق التصوف ليتبادل مع حَيِّ أدوار المعلم والتلميذ، حَيِّ يعلم الفقيه التصوف وعلم اليقين، والفقيه أبسال يعلم «حَيِّ» اللغة والشريعة، ثم يخوضان معا مغامرة فاشلة تنقل «حَيِّ» إلى آدميته الكاملة بإدراك أن من طبيعة الإنسان النقص، إلا من هداه الله من القلة المختارة كما حصل له ولأبسال.

لكن لماذا يبذل الراوي كل ذلك لإقناع القارئ؟ هناك سببان: السبب الأول أنه يستحيل لطفل ينشأ النشأة التي عاشها حَيِّ ويتعلم ما تعلمه ويصل من المعرفة إلى ما وصل إليه، فهذا يدخل فيما يسمى الأسلوب العجائبي، والسبب الثاني أن الرواية في الأصل موجهة للخاصة من الفلاسفة والمتصوفة والفقهاء - ذوى العقول التي لا تقبل ما يجافى المنطق - لإقناعهم بالتخلي عن الصراع حسبما حلت الرواية داخل أحداثها ذلك الصراع لكن كيف حلته؟ يتلخص ذلك فيما نستشفه من أحداث المغامرة الفاشلة التي خاضها حَيِّ بصحبة الفقيه أبسال، حيث اعترض حَيِّ الفيلسوف المتصوف على الشريعة لما فيها من التجسيم والتشبيه، ولتركها الناس ينصرفون عن العبادة إلى الدنيا وجمع المال والانشغال عن الآخرة، واقترح عليه الذهاب إلى الجزيرة المعمورة (الجزيرة التي أتى منها أبسال إلى جزيرة حَيِّ المهجورة إلا من حَيِّ والحيوانات البرية) يقوم لديهم شريعة أتى بها إليهم نبي من الأنبياء، وذهب بالفعل إليها. وكان رأس تلك الجزيرة وكبيرها سلامان، وهو صاحب أبسال الذي كان يرى ملازمة الجماعة ويقول بتحريم العزلة .. وشرع حَيِّ بن يقظان في تعليم وبيت أسرار الحكمة إليهم .. فجعلوا ينقبضون عنه وتشمئز نفوسهم مما يأتي به ويتسخطونه .. ومازال حَيِّ يستلطفهم ليلاً ونهاراً ويبين لهم الحق سراً وجهاراً فلا يزيدهم ذلك إلا تبولاً .. فشل حَيِّ مع هؤلاء وهم الخاصة الذين بدأ بهم بناء على نصيحة أبسال، فلديهم من الكياسة والحكمة أن يسمعوا مالا يحبون أو يعتقدون من باب المجاملة، ودون التورط في إيذائه.

وهكذا تصفح حَيِّ الياش «طبقات الناس بعد ذلك فرأى. كل حزب بما لديهم فرحون، قد اتخذوا إليهم هؤاهم ومعبونهم شهواتهم، وتهالكوا في جمع حطام الدنيا .. فلما رأى سرادق العذاب قد أحاط بهم وظلمات الحجب قد تغشتهم .. تحقق على القطع أن مخاطبتهم بطريق المكاشفة لا تمكن وأن تكليفهم من العمل فوق هذا القدر، لا يتفق وأن حظ أكثر الجمهور من

الانتفاع بالشریعة إنما هو فی حیاتهم الدنیا لیستقیم لهم معاشهم... ۱.

مما سبق ینقسم مجتمع ابن طفیل كما ظهر فی الروایة بین شخوصها إلى الفئات الآتية :

۱ - الفقهاء ووجودهم ضروری لهداية الناس الذین شغلتمهم أمور السعی فی الحیاة عن الوصول للحقیقة بذواتهم، والسبیل الذی یسوقهم فیة الفقهاء هو سبیل الدین عبر النص الدینی.

۲ - الفلاسفة وهم أعلى درجة من الفقهاء، ویصلون إلى المعرفة الرفیعة بالله بذواتهم عن طریق العقل، ولكنها معرفة نظریة ینقصها المشاهدة بالعمل والمجاهدة، وهؤلاء لا یتحمل استقبال معرفتهم غیر الخاصة، ولا ینبغی تجاوز هذا النطاق إلى العامة حتی لا یضلوا بها لأنها أكبر من أفهامهم.

۳ - المتصوفة وهم فی الدرجة العلیا من هذه الهرارکیة، وهم یحظون بمشاهدة الذات ویرون مالا عین رأی ولا خطر علی قلب بشر ومالا تحصله الكلمات، فهؤلاء معرفتهم شخصیة إلى أقصى درجة لا ینبغی أن یذیعوها وإلا ضلوا وأضلوا.

وقد لخص ابن طفیل ذلك فی ختامه للروایة التي أطلق علیها رسالة حَیُّ بن یقظان: وهذا أیدنا الله وإیاك بروج منه ماكان من نبأ حَیُّ بن یقظان وأبسال وسلامان، وقد اشتمل علی حظ من الكلام لا یوجد فی كتاب ولا یسمع فی معتاد خطاب، وهو من العلم المكنون الذی لا یعرفه إلا أهل المعرفة بالله، ولا یجهله إلا أهل العزّة بالله. وقد خالفنا فیة السلف الصالح بالضمانة به والشمع علیة، إلا أن الذی سهل علینا إفشاء هذا السر وهتك الحجاب ما ظهر فی زماننا من آراء فاسدة نبغت فیها متفلسفة العصر وصرحت بها حتی انتشرت فی البلدان وعمّ ضررها، وخشينا علی الضعفاء الذین أطرحوا تقليد الأنبياء صلوات الله علیهم، وأرادوا تقليد السفهاء والأغنياء أن یظنوا أن تلك هی الآراء المضمون بها علی غیر أهلها، فیزید بذلك حبههم فیها ولعلمهم بها. فرأینا أن نلعم إلیهم بطرف من سر الأسرار لنجتذبهم إلى جانب التحقيق، ثم نصدهم عن ذلك الطريق، ولم نخل مع ذلك ما أودعناه هذه الأوراق الیسيرة من الأسرار عن حجاب رقیق وستر لطیف ینهتك سرهما لمن هو أهله ویتكاثف لمن لا یستحق تجاوزه حتی لا یتعداه، وأنا أسأل إخوانی الواقفین علی هذا الكلام أن یقبلوا عذری فیما تساهلت فی تبیینة، فلم أفعل ذلك إلا لأنی تسنمت شواهد یزل الطرف عن مرآها. وأردت تقریب الكلام فیها علی وجه الترغیب والتشویق فی دخول الطريق (أظن أن السرد القصصی عند ابن طفیل: هو تقریب الكلام علی وجه الترغیب والتشویق).

هذا البعد الاجتماعی -كما ذكرنا دفع ابن طفیل نحو السرد الروائی لیخلق لوئناً من الروایة الفلسفیه قریبة الشبه من الروایة العلمیه. ومع تعدد الشخوص لا نعدم شیئاً من الوصف یتخلل السرد فیها هو ذا حَیُّ بن یقظان عندما یحضر أبسال إلى جزیرته ویرى لأول مرة كائناً إنساناً من جنس نوعه: « وأما حَیُّ بن یقظان فلم یدر ما هو، لأنه لم یره علی صورة شیء،

من الحيوانات التي كان قد عاينها قبل ذلك، وكان عليه مدرعة من شعر ووصوف، فظن أنها لباس طبيعي، فوقف يتعجب منها ملياً... فجعل حَيُّ بن يقظان يقترب منه قليلاً، وأبسال لا يشعر به حتى دنا منه بحيث يسمع قراءته وتسييحه ويشاهد خضوعه وبكائه فسمع صوتاً حسناً وحرراً منظمه، لم يعهد مثلها من شيء، من أصناف الحيوان ونظر إلى أشكاله وتخطيطه فرآه على صورته وتبين له أن المدرعة التي عليه ليست جلدًا طبيعيًا، وإنما هي لباس متخذ مثل لباسه هو، أما تعدد الأصوات فهو تعدد وجهات النظر بين الفقه والفلسفة والتصوف، واندفاع الرواية عبر صوت الراوي نحو الدعوة إلى أن يترك كل واحد الآخر في شأنه حتى لا يفسد حياته، ويبدو ذلك واضحاً في مقدمة الرسالة التي تتحدث عن بلوغ ابن باجة القمة في الفكر العرفاني النظري، ومثله ابن سينا دون أن يبلغ أحدهما ما بلغه الغزالي حتى لو وقع في التخليط ربما ليخفي العلم المغنون به.

وأفضل ما نختم به هو الإشارة إلى لغة ابن طفيل السلسلة المتدفقة في يسر ونصاعة لعله حمله إليها وضوح هدفه وشاعريته التي تتجلى في بعض الأعمار التي نظمها ووصلتنا، بعكس لغة زميليه- في استثمار نفس أسطورة حَيُّ بن يقظان- اللذين استخدموا لغة مصنوعة معقدة تخلو من روح الفن. نحن أيها القارئ الكريم نقدم لك عمل ابن طفيل الرائع وأحد فلتات حضارة العرب والإسلام في الأندلس، لكي تتلطف وتقبل بجواره عملي ابن سينا والسهورودي المقتول بما فيهما من الغاز لا يخلو من فائدة، دون أن نعود لنذكرك بأن عمل ابن طفيل قد ترك أثراً عريضاً في الآداب العالمية، دون الأدب العربي، وأكد أشبه مصير رسالة حَيُّ بن يقظان بين أهلها بمصير مقدمة ابن خلدون وتاريخه. حاول أن تفكر معي: لماذا؟ وسلام عليك وأنت تقرأ هذا العمل، وسلام لك مني مهوور بالشكر لصبرك في استقبال هذا التقديم، الذي لن يعفيك من قراءة التعليق المرح والجاد للمحقق العلامة الأستاذ أحمد أمين رحمة الله.

الدكتور سليمان العطار

مقدمة المحقق

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله (صلى الله عليه وسلم).
طلب إلى أن أعمل بحثاً يلقي في مهرجان ابن سينا بمناسبة عيدته الألفية ففكرت في موضوع أبحثه فوق اختياري على موضوع «ابن سينا بين الفلسفة والتصوف» ثم رأيت الموضوع صعباً يضطرنى أن أقرأ في دقة كل ما كتبه ابن سينا في الفلسفة والتصوف وأفهمه فهماً جيداً حتى أعرف موقفه منهما. وهذا مطلب عسير. ولذلك عدلت عنه فلجأت إلى موضوع آخر يسهل عليّ بحثه مع ضعف قوتي.

فاخترت أن أقارن بين حَيِّ بن يقظان عند ابن سينا وحَيِّ بن يقظان عند ابن طفيل لأنه أنسب لي فلما علم بذلك الأستاذ الخضيرى قال: «إن عنده حَيِّ بن يقظان ثالثاً للسهروردى المقشول ووعدني بإعارتها لي وبعث بها إليّ مشكوراً فأخذت أقرأ حَيِّ بن يقظان عند هؤلاء الثلاثة العظام وأنا أعلم أن حَيِّ بن يقظان لابن سينا قد طبعها الأستاذ ميكائيل بن يحيى المهرنى في مدينة ليدن سنة ١٨٨٩م ووضع عليه شرحاً لطيفاً اقتبسنا منه كثيراً.

وقد نغدت نسخها لأنها كانت قليلة العدد. ثم طبعت في مصر مع جملة رسائل طبعها الأستاذ محيى الدين الكردى رحمة الله. وقد نغدت أيضاً، ثم إن حَيِّ بن يقظان لابن طفيل قد طبعت في مصر مراراً ثم طبعت في دمشق طبعة أنيقة في سنة ١٩٣٥م. وكادت تنفذ أيضاً. أما حَيِّ بن يقظان للسهروردى فهي نسخة خطية لم تطبع من قبل وأصلها في مدريد من مخطوطات الإسكوريال وقد كتبت في الفهرس على أنها لابن سينا خطأ. ثم تدارك الخطأ بعض المستشرقين الأفاضل. وقد رأينا لقلّة النسخ المطبوعة من هذه الرسائل وعدم طبع بعضها أن نطبعها كلها عقب الفراغ من بحثنا فيها. وتفضلت دار المعارف مشكورة بطبعها جميعها مع هذا البحث وتوزيمها على أعضاء المهرجان في بغداد وطهران وقد لقيت عناء سيلمه القارئ في فهم مرامى ابن سينا في رسالته والسهروردى في رسالته لأنهما عبارة عن رموز غامضة صعبة التناول فبذلت جهداً في فهمهما وأثبتهما في الآخر لعل بعض القراء يرى فيهما غير ما لم أر.



أما ابن سينا فهو أبو على الحسين بن عبد الله بن سينا ويلقب بالرئيس أى رئيس الفلاسفة. وقد ولد في بلخ من أعمال التركستان. ولذلك يتنازعه الأتراك والفرس، وقد أقام له الأتراك مهرجاناً منذ أعوام في اسطنبول فأراد الفرس أن يقيموا له أيضاً مهرجاناً في طهران، تعصباً منهم لفارسيته.

وإذ كانت ثقافته عربية إسلامية دخل المسلمون العرب خصماً ثالثاً فادعوا عربيته وسيقيمون له مهرجاناً عربياً في بغداد في العام القادم. والعلم وخصوصاً الفلسفة لا يعترف بمكان ولا بدم.

على كل حال انتقل إلى بخارى وكان أبوه يتولى العمل في قرية من قرى بخارى. وتنتقل ابن سينا بعد ذلك في البلاد واشتغل بالعلوم وتفقه أولاً بالعلوم الدينية ثم بحساب الهندسة والجبر والمقابلة وتعلم المنطق وبرز فيه واشتغل بعده مدة في العلوم الطبيعية والآلهية. واجتهد في حل المشكلات لنفسه.

ومما حكى عنه أنه كان ينام وهو مشغول ببعض المسائل الصعبة فيحلها في حلمه. ثم تهبز في علم الطب وذاع صيته. ودعى للأمير نوح بن نصر الساماني فأبراه من مرض كان عنده فذاعت شهرته.

وله في الطب كتاب «القانون» الذي كان عمدة لأطباء أوروبا في القرون الوسطى، وفي أثناء مرض الأمير هذا زار مكتبة له حافلة وقرأ ما فيها من الكتب القيمة ثم احترقت واتهم بإحراقها حتى يستأنز بما فيها من علوم. وقد توفى أبوه وهو في الثانية والعشرين بعد أن حصل كثيراً من العلوم ومهر فيها.

وقد استوزره الأمير شمس الدولة وانغمس في السياسة وأكتوى بنارها فلما مات الأمير وحل محله تاج الدولة لم يستوزره. ومما اكتوى به في السياسة أن الجند شغبت عليه الأمر من الأمور وكادت تقتله ولكنه نجا منهم.

وكان قوى المزاج مفرطاً في الشهوات لم تقنعه فلسفته مع أنه من المنسوب إليه قوله:

أجعل غذاءك كل يوم مرة
واحذر طعاماً قبل هضم طعام

ولكنه يظهر أنه لم يعمل بما يقول ككثير من الناس، ومن إفراطه فيها أنه أصيب بالمرض الذي قال له «القولنج» فعالجوه علاجاً خطأ فمات به. ومن كتبه المشهورة كتاب «الشفاء والنجاة» ورسائل كثيرة في التصوف والإلهيات، ومنها رسالته «حَيُّ بن يقظان التي سنشرها. ومما ينسب إليه في عجز الإنسان عن إدراكه الحقائق قوله:

لقد طفت في تلك المعاهد كلها
وسيرت طرفي بين تلك المعالم

فلم أر إلا واضعاً كف حائر
على ذقن أو قارعاً سن نادم

وعلى كل حال يعد ابن سينا من أكبر فلاسفة المسلمين وأبعدهم أثراً، رحمة الله.

وأما ابن طفيل فأندلسي الأصل أطلق عليه الفلاسفة النصارى في القرون الوسطى - بعد أن اشتهر عندهم - أبا باسر تحريفاً عن أبي بكر وكان معاصراً للفيلسوف المشهور ابن رشد وإن كان ابن رشد أكبر منه سنّاً. وقد اشتهر أمره بالطب في غرناطة وكان الطب في الغالب اندخل للفلسفة إذ كان أحد علومها ثم أدرك دولة الموحدين وأصبح كاتب عبد المؤمن مؤسس دولة الموحدين على سبته وطنجة وقد كان ذا تأثير كبير على السلطان أبي يعقوب يوسف الموحدي وكان من طبيعة هذا السلطان تشجيع المتفلسفين. وقد حل ابن طفيل طبيباً للسلطان

لما طعن ابن رشد في السن ولا تعرف له من الكتب إلا رسالة حَيُّ بن يقظان هذه. ويؤثر عنه أيضاً بعض استكشافات في علم الفلك.

ومات ابن طفيل سنة ٥٨١هـ/١١٨٦م وحضر السلطان بنفسه جنازته وقد نقلت قصة ابن طفيل إلى لغات أخرى كثيرة وكان قد قرأها مترجمة الفيلسوف الكبير ليبنتر وأعجب بها. وأما السهروردي فهو شهاب الدين يحيى بن حبش عرف بالمقتول تميزاً له عن آخرين لقبوا بهذا اللقب وربما لقب بهذا اللقب إيماء بأنه قتل استحقاقاً لهذا القتل والإبان لقب بالشهيد. وكان متفلسفاً صوفياً درس الفقه في مراغة ثم انتقل إلى أصبهان ثم عاد إلى بغداد ثم إلى حلب. وأشاع في حلب تعاليمه الفلسفية وحماه الملك الظاهر ابن صلاح الدين الذي كان يحكم حلب. ولكن إمعانه في الفلسفة ورأيه في الحلول وأن العالم والله شيء واحد وتصريحه بذلك ألب الفقهاء والشعب عليه فاضطر الملك الظاهر أن يتخلى عن حمايته فقتل سنة ٧٥٨هـ وهو في نحو السادسة والثلاثين من عمره كما قتل قبله الحلّاج القائل بهذه الفكرة، لتألب الفقهاء عليه أيضاً. والظاهر أن صلاح الدين أمر بقتله تهدئة للفتنة التي كانت قائمة إذ ذاك كما فعل الخليفة العباسي في شأن الحلّاج وربما كان هناك سبب آخر وهو أن التصوف على هذا النحو يبعد الناس عن العمل ويضطرهم للتفرغ للعبادة فلو مشى الناس كلهم على هذا انبداً لخربت الدنيا وتخلي الناس عن العمل.

وقد كان السهروردي يتبع مذهب المشائين والرواقيين من اليونانيين وبعض تعاليم اندست فيها من مذهب الأفلاطونية القديمة، وكان أيضاً شارحاً لمذهب أرسطو كابن سينا وابن رشد. وقد ألف كتاباً عظيماً في الفلسفة اسمه (حكمة الإشراق) يهاجم فيه أحياناً مذهب أرسطو كما يهاجم فيه الفلسفة المادية مقلداً في ذلك الرواقيين ومتبعاً الحكمة المشهورة وليس في الإمكان أبدع مما كان. وأسلوبه أسلوب غامض حتى لهو أغمض من أسلوب المتصوفة والفلاسفة المسلمين الآخرين وهو يفسر في كتابه هذا الضرورة والاختيار والموجود والمعدوم والهيولى والصورة، والسبب والنتيجة والفكر والحس، والجسم والروح إلى غير ذلك. ويرى فيه أن الحياة والبواعث ليست إلا موضوعاً منبعثاً من الله. وهو زعيم لفرقة الإشراقيين.

ابن طفيل^(١)

ولد قبل سنة ٥٠٦هـ / ١١١٠، وتوفي سنة ٥٨١هـ / ١١٨٥م. وأصله من وادي آس ويذهب بعض المؤرخين إلى أنه كان تلميذاً لابن رشد، ولكنه هو نفسه لا يذكر ذلك. كان طبيباً في غرناطة، وعمل كاتباً عاملاً هذا البلد ولأحد أبناء عبد المؤمن، وعلا أمره حتى أصبح طبيباً لأبي يعقوب يوسف المنصور خليفة الموحيين (١١٦٣م - ١١٨٤م) وكانت له حظوة عظيمة عنده، وهو الذي قدم إليه ابن رشد في ظروف معروفة، ونصح هذا الفيلسوف القرطبي بأن يدون شروحه لكتب أرسطو. ثم تخلى ابن طفيل عن عمله كطبيب للمنصور وتركه لابن رشد، وتوفي في مراكش سنة ١١٨٥ - ١١٨٦م.

(١) جاء في التاريخ الأدب العربي لهوكلمان ما يلي:

أبو بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل القيسي:

انظر: روض القرطاس (طبعة نورنبرج ص ١٣٥) - عبد الواحد المراكشي، المحجب (بوزي) ص ١٧٢ - ١٧٥ - أقوال كتاب العرب في بني عماده ج ٣ ص ١٧٩ - بونيس بوجيس، رقم ٢٠٣.

وراجع عنه: (أطباء العرب) p. 194 Wustefeld Aerzte

Gesh. p. 273: (تاريخ)

(كتاب تاريخ الطب عند المسلمين) Leclerc II, p. 113

Munk. Melanges p. 410 sqq.

كتبه: ١ - أسرار الحكمة الشرقية أسكوربال ٦٦٩٣ - ٣، طبع في يولاي سنة ١٨٨٢م.

٢ - رسالة خي بن يقطان.

ترجمها إلى اللاتينية بوكوك: (أكسفورد) (Ozoun) ١٧٦٤

E. Pococke. Philosophus autodidactus.

وقد ترجمت الرسالة إلى لغات حية كثيرة أكثر من مرة، منها الإسبانية:

F. Pons Boigues. El filosofo autodidacto de Abentofail. Novela psicologica ... prologo de

M. Menedez y peyo (Zaragoza, 1900)

Simon Ockly: The improvement of the human reason. exhibited in the: وفي الإنجليزية

life of H.B.Y. written in Arabic by I.T. Reprinted by. E.V. Dyck, Cairo, 1905).

وترجمة أخرى نشرها بزونلي P. Bronnie سنة ١٩٠٤م بعنوان: Wisdom of the east في سلسلة

The Awakening of th soul وترجمها إلى الألمانية I. K. Eichhorn. ونشرها سنة ١٧٨٢م، (سماه أبا

جعفر بن طفيل) و A.S. Fulton سنة ١٩٠٧م. وترجمت إلى الروسية ١٩٢٠م. وأعاد ترجمتها جنزالد بالتشا ونشرها

بنفس الاسم الذي نشرها به بونيس بوجيس عام ١٩٣٦م.

بروكلمان، تاريخ ج ١ ص ٤٦٠ - ملحق، ج ١ ص ٨٣٦ وانظر:

E. Garcia Gomez. Un cuento arabe fuente comun de Abentofail y de Gracian. Revista de Arch.

Madrid, 1926.

وراجع ترجمة ليون جوتيته لرسالة خي، وهي أولي ما بين أيدينا من ترجماتها إلى اللغات الأوروبية، ومقدمته

عن أبي بكر أو في ما لدينا منه، انظر:

Leon Gauthier. Hayy benYagdhan Roman philosophique d Ibn Thofail, (20^{ed}. Beyrouth, 1936)

وقد أنبت في ص ٥ من مقدمة الترجمة ابن رسالة الحكمة الموجودة بالأسكوربال (مخطوط ٦٦٩) ليست إلا جزءاً

من رسالة خي، ومن المعروف أن الاسم الكامل لهذه الرسالة هو: رسالة خي بن يقطان في أسرار الحكمة الشرقية،

استخلصها من درر جواهر ألفاظ الرئيس أبي علي بن سينا الإمام الفيلسوف الكامل العارف أبو جعفر بن طفيل.

ومن المعروف أن ابن طفيل صنف في الطب كتباً، وأنه كانت له آراء مبتكرة في الفلك، وقد ذكر البطروجي أنه أخذ قوله في الدوائر الخارجية والدوائر الداخلية من ابن طفيل. ولم يبق لنا من مؤلفات ابن طفيل إلا رسالة «حَيُّ بن يقظان» أو «أسرار الفلسفة الإشراقية» وقد ترجمه بوكوك Pockocke إلى اللاتينية بعنوان «الغليسوف المعلم نفسه (Philosophus autodacticus) ونشره في سنة ١٦٧١م، وترجمه إلى الإسبانية بونس بويجيس في سنة ١٩١٠م، وإلى الفرنسية ليون جوتيبه في نفس العام. وتبدأ الرسالة بموجز مفيد هام لتاريخ الفلسفة في الإسلام يمتدح فيها من تقدمه ابن سينا وابن باجه والغزالي.

واليك موجز هذه القصة كما أورده غرسيه غومس:

في جزيرة مهجورة من جزائر الهند التي تحت خط الاستواء، وفي وسط ظروف طبيعية طيبة، تولد طفل من بطن أرض تلك الجزيرة تخمرت فيه طينة على مر السنين دون أن يكون له أم أو أب. وفي قول آخر أن تيار البحر حمله إلى هذه الجزيرة في «تابوت أحكمت زمه (أمه) بعد أن أروته من الرضاع، وكانت أميرة مضطهدة في جزيرة مجاورة، فاستودعت ابنها الأمواج تنجيه من الموت. وهذا الطفل هو حَيُّ بن يقظان فتبينته غزالة وأرضعته وصارت له كأمه، ونما حَيُّ وأخذ يلاحظ ويتأمل^(١) وكان الله قد وهبه ذكاءً وقادراً فعرف كيف يقوم بحاجات نفسه بل استطاع أن يصل بالملاحظة والتفكير إلى أن يدرك بنفسه أرفع حقائق الطبيعة وما وراءها. وقد وصل إلى ذلك بطريقة الفلاسفة، بطبيعة الحال. وأدت به هذه الطريقة إلى أن يحاول عن سبيل الإشراق الفلسفي الوصول إلى الاتحاد الوثيق بالله، وهذا الاتحاد هو العلم الغزير والسعادة العليا المتصلة الخالدة في وقت واحد. ولكي يصل «حَيُّ» إلى ذلك دخل مغارة وصام أربعين يوماً متوالية، مجتهداً في أن يفصل عقله عن العالم الخارجي وعن جسده بواسطة التأمل المطلق في الله لكي يصل إلى الاتصال به، حتى أنرك ما أراد. وعندما بلغ ذلك المبلغ لقي رجلاً تقياً يسمى «أبسال» أقبل من جزيرة مجاورة إلى هذه الجزيرة يحسبها خلاً من الناس. وأقام أبسال بتعليم الكلام لصاحبه المنفرد بنفسه والذي لقيه دون أن يتوقع ذلك. ولم يلبث أن وجد في الطريق الفلسفي الذي ابتكره حَيُّ لنفسه تعليلاً علوياً للدين الذي كان يعتمده، وتفسيراً كذلك لكل الأديان المنزلة. ثم أخذ «أبسال» صاحبه إلى الجزيرة المجاورة، وكان يحكمها ملك تقي يسمى سلامان [هو صاحب أبسال الذي كان يرى ملازمة الجماعة ويقول بتحريم العزلة]، وطلب إليه أن يكشف (لأهل الجزيرة) عن الحقائق العليا التي وصل إليها، فلم يوفق، ووجد عالمان نفسيهما مضطربين آخر الأمر إلى أن يعترفوا بأن الحقيقة الخالصة لم تخلق للعوام، إذ أنهم مكبلون بأغلال الحواس، وعرفاً أن الإنسان إذا أراد أن يصل إلى التأثير في أفهامهم الغليظة ويؤثر في إرادتهم المستعصية، فلا مفر له من أن يصوغ آراءه في قوالب الأديان المنزلة. وكانت نتيجة هذا أن قررا اعتزال

(١) راجع وصف ابن طفيل المبدع لاستيقاظ روح الملاحظة والإدراك الفطري عند حَيُّ. «حَيُّ بن يقظان»، ص ٣٤-٣٦.

هؤلاء، الناس الساكنين إلى الأبد ونصحهم بالاستمسك بأديان آبائهم، وعاد حَيُّ وصاحبه إلى الجزيرة المهجورة لينعما بهذه الحياة الرفيعة الإلهية الخالصة التي لا يدركها إلا القلائل من الناس.

والأساس الفلسفي لهذه القصة هو الطريق الذي كان عليه فلاسفة المسلمين على مذهب الأفلاطونية الحديثة. وقد صور ابن طفيل الإنسان الذي هو رمز العقل في صورة حَيُّ بن يقظان (واليقظان هو الله) وقد رمى ابن طفيل من ورائها إلى بيان الاتفاق بين الدين والفلسفة، وهو موضوع شغل أذهان مفكرى المسلمين كثيرًا.

أما القالب القصصي الذي اتخذته ابن طفيل سبيلًا لعرض آرائه الفلسفية، فقد درسه الاستاذ غرسية غومس دراسة علمية عميقة شاملة، ذهب فيها إلى أن هذا الهيكل العام للقصة مأخوذ من قصة الصنم الملك وابنته، وهي إحدى الأساطير التي نسجت حول شخصية الإسكندر الأكبر، ولا بد أنها كانت معروفة عند أهل الأندلس فتناولها ابن طفيل وصاغها في قالب رمزي، وفي هذا يقول غرسية غومس: «وقد وجد ابن طفيل في هذه الفكرة الأدبية ذات الحيوية المتصلة والتي تبدو حقيقة وإن كانت من نسج الخيال، السبيل إلى عرض نظرية المفكر المتوحد ونظريات فلسفية أخرى. هذا وقد وردت فكرة الفيلسوف المتوحد في كتابات ابن سينا وابن باجة، وقد وجد ابن طفيل فيها كذلك وسيلة تتفق مع تفكيره اتفاقًا بديهيًا، بل ضمت هذه الحكاية نقطة ظاهرة استطاع ابن طفيل أن يفرغ فيها أفكاره، ومن هنا نتج هذا التأليف الجميل بين قصة شائعة وبين الأفكار الفلسفية، واستطاع ابن طفيل بأسلوبه العذب الذي يفيض ابتكارًا ومنطقًا وقوة شاعرية أن يخلق منها أثرًا من أعظم ما أطلعت العصور الوسطى». وأطرف من هذا أن حكاية الصنم نفسها هي التي أوحى إلى «جُراسيَّان» فكرة كتابه المسمى «كُريتِيكُون»: الناقد. وقد استطاع كل من الأب Pou و مِينْدِيدُ بيلايو من بعده أن يظهر العلاقة الواضحة بين شخصية أندريينو التي ترد في قصة ذلك اليسوعي الأرغوني «أى جراسيان» وبين شخصية حَيُّ بن يقظان التي ابتكرها الفيلسوف المسلم. ولا نعرف كيف أطلع جراسيان على رسالة ابن طفيل التي لم تنشر في لغة أوربية إلا سنة ١٦٧١م وقد أثبت غرسية غومس أن كتاب الكريتيكون أقرب إلى «قصة الصنم» منه إلى «رسالة حَيُّ بن يقظان» وأدت به المقارنة بين الكتابين إلى القول بأن علة هذا التشابه هي أن جراسيان قلد هذه الأسطورة التي كانت متواترة بين الموريسكيين الأرغونيين من غيرشك، ومن أدلة ذلك أن مخطوط الأُسكوريال الذي يضم هذه القصة مكتوب بحروف لاتينية أرغونية ترجع إلى القرن السادس عشر^(١).

(١) نشر أميليو غرسية غومس هذا الرأي في مقاله المذكور في التعليق السابق: وملخصه أنه بينما كان يبحث عن الصور التي وردت بها قصة الإسكندر ذي القرنين في الأساطير الشعبية الأندلسية عثر بمصادفة في مكتبة الأُسكوريال على مخطوط عنوانه «قصة ذي القرنين وحكاية الصنم الملك وابنته» وجد فيه قصصًا كثيرة عن الإسكندر تذكر واحدة منها كيف وصل الإسكندر إلى جزيرة تسمى آرهن فوجد صنمًا عظيمًا عليه كتابة، فأمر أحد العلماء فترجمها له،

وقد ذاعت قصة حَيُّ بن يقظان بين المسلمين ذيوغًا عظيمًا، وترجمها موسى الأرزجوني إلى
العبرية في سنة ١٣٤١م وعلق عليها. وقد نقل ترجمة بوكوك اللاتينية إلى الانجليزية جورج
كيث لكي يقرأها الكويكرز بين ما يقرؤونه من كتب التقى والورع وامتدحها الفيلسوف لينبترز،
واعتبرها مننذد بيلايو أبداع وأغرب ثمرات الأدب العربي.

= فإذا بها قصة حياة صاحب الصنم، وهي تشبه قصة حَيُّ بن يقظان من نواح كثيرة، فقد كان أيضًا ابن ابنة ملك
وألقت به في البم فحملته الأمواج إلى جزيرة نائية غير معمورة، ففتنته غزالة، وتما في رهايتها وجعل يفكر ويتدبر
(دون أن يصل إلى الحكمة أو التصوف)، كما يقول ليون جوتيه. ثم يقبل إلى تلك الجزيرة رجل يعلم ذلك المتوحد
بنفسه المعارف (التي يصل إلى حَيُّ بن يقظان من تلقاء نفسه (ل. جوتيه وتواريخ الأنبياء وأصول الدين). وهذا الرجل
ما هو إلا أبوه - ابن الوزير الذي تاملت به أمه وحملت منه. وقد غضب عليه الملك وأمر به فوضع في مركب حمله
إلى هذه الجزيرة. ثم يسر بالجزيرة مركب يأخذ الابن والأب - اللذين لا يعرف أحد منهما شيئًا عن علاقته بالآخر
- إلى الجزيرة المعمورة.

هذا جزء تلك القصة الذي يتفق مع قصة حَيُّ بن يقظان، أما بقيةها فمختلفة تمامًا. والشبه القوي بين القصتين
ظاهر من غير شك، وقد ذهب غومس إلى أنه مستبعد أن تكون «حكاية الصنم» صدى لقصة حَيُّ، وإنما غلب على رأيه
أنها الأصل المشترك الذي أخذ عنه ابن طفيل قالب قصة «حَيُّ» ونقل عنه بلتازار جراسيان Baltazar
Gracian كتابه (كريتيكون).

وقد ناقش ليون جوتيه في مقدمته للترجمة الفرنسية لرسالة حَيُّ آراء غرسية غومس مناقشة طويلة، فذكر أولاً أن
هذا الرأي أشار إلى مثله من بعد د.ك. بتروف في تعليقه على الترجمة الروسية لرسالة حَيُّ، التي قام بها ج. كوزمين
J. Kuzmin. ونشرها في بطرسبرج سنة ١٩٢٠م، فقد قال بتروف إن قصة حَيُّ لم تكن المصدر الذي أخذ عنه جراسيان
الفصول الأول من كتاب «كريتيكون»، ثم أخذ على غرسية أنه استبعد من بحثه كل ما يتصل بالتحقيق الفلسفي وأنه
اقتصر على دراسة أصل القالب اللغوي لأن ذلك المذهب قد أدى به إلى التقليل من قيمة المنصر المبتكر في رسالة
حَيُّ بل الإزراء به في بعض الأحيان، إذ أن المنصر الأول من عبقرية ابن طفيل في قصته ليس القالب القصي وإنما
مذهبه الفلسفي الجديد الذي جمعه يعرض آراء الحكمة ومذهبيها في أسلوب يفيض حيوية وشخصية وإن لم تكن
الآراء التي ساقها مبتكرة. ولقد استطاع ابن طفيل أن يستعمل قصة ساذجة بسيطة العرض كل ما عرفه أهل زمانه من
الآراء في العلم وما وراء الطبيعة والتصوف والتفسير. ويقول جوتيه إن فضل ابن طفيل في هذه الناحية خفي على
غرسية إذا انصرف همه إلى بيان المشابهة وتجليه ما أخذه ابن طفيل من «أسطورة الصنم» جملة وتصيلًا، فلم يظن
إلى التحويرات البديعة التي أدخلها ابن طفيل على هيكل القصة، ثم أخذ على غومس قوله إن الخيط الذي ينظم
حلقات القصة يبدو واضحًا غليظًا في أولها وآخرها، ويدق في الوسط حتى يكاد يلفح، وإن بداية القصة ونهايتها
أشبه بقوسين ضخمين يعضان بينهما حينئذ رائيًا من الآراء الفلسفية، (ص ٢٧ من مقال غومس)، لأن ذلك يوحي
إلى القارئ فكرة ضعف «رسالة حَيُّ» من الناحية القصصية، بينما هذا المنصر في الواقع متناسق متعادل في أجزاء
القصة كلها، وهو يختلط بالمنصر الفلسفي من أول الكتاب إلى آخره. وقد عرف ابن طفيل كيف يستقي من الأسطورة
ما يصلح وما يسوغ وأطرح منها ما لا ينفع، وأدخل هنا وهناك سن التعديلات ما أضفى على القصة روحًا جديدة
وسكنها من جعل ذلك المنصر العظيم من الآراء والأفكار (راجع ص ١٠، ١١ من المقدمة المشار إليها والحواشي
الملققة عليها)، ولكن ليون جوتيه يعترض مع ذلك أنه كان مخطئًا عندما ذهب في بحثه الأول عن ابن طفيل إلى أن
هذا الأخير هو مبتكر هذا القالب اللغوي البديع الذي انتفع به كثيرون من الكتاب فيما بعد انظر:

Leon Gauthier. Ibn Thofail, sa vie ses oeuvres, (Paris, 1909.)

ثم يفيض في مناقشة آراء أخرى لغومس في الموضوع ويستدرك عليه بعض أخطائه في الترجمة.

cf: Leon Gauthier, Hayy Ben Yaghdh. roman philosophique d'Ibn Thofail texte arabe et
traduction française, (20. ed. Beyrouth, 1936) Introduction, pp. III-XXII.

اما كتاب جراسيان المشار إليه فما هو:

Gracian Baltazar, El Griticon. Saragopza rere part 1651

وقد ترجم هذا الجزء إلى الفرنسية:

Maunory, L. l'homme detyompe ou le Griticon de baltazar Gracian. Bruxelles 1697.

حَيُّ بن يقظان

وتشبه قصة حَيُّ بن يقظان في جوهرها كتاباً يونانياً اسمه «إيمن دريس» وحافظ الناس، منسوباً إلى هوملُص، وهو محاوراة امتزج فيها المذهب الأفلاطوني بمذاهب قدماء المصريين. وقد عرض هذا الكتاب وأشار إليه القفطى في تاريخ الحكماء.

وخلاصة حَيُّ بن يقظان لابن سينا أن جماعة خرجوا يتنزهون، إذ عن لهم شيخ جميل الطلعة حسن الهيئة، مهيب قد أكسبته السنون والرحلات تجارب عظيمة. وهذا الشيخ المهيب الوقور اسمه حَيُّ بن يقظان. وهو يرمز بهذا الشيخ إلى العقل وقد اكتسب التجارب من السنين ومن الرحلات.

وهذه الرفقة ليست أشخاصاً، وإنما هي الشهوات والغرائز والغضب وسائر الملكات الإنسانية، والمجادلة بين الرفقة والتحدث إلى حَيُّ بن يقظان هو عبارة عن المجادلات التي تحدث عادة بين غرائز الإنسان وشهواته وضميره وعقله. ومن هذا القبيل ما كتبت في مجلة الثقافة حول مناظرات حدثت بين قوى الإنسان الطبيعية وعقله إذ قلت:

«هممت هذه الأيام بعمل خطير ثم راقبت نفسى ماذا تصنع فإذا فيها برلمان داخلى كآدى أنواع البرلمانات وأنظمتها، فقد بدأت تتحرك الرغبة أولاً، وقامت تخطب وتبدي حججها فى فصاحة وبلاغة. والكل يصغى إليها، لم تطل فى الحديث عما تشاء، اعتماداً على قوتها وعظمتها ثم جلست فى زهو وإعجاب، فوقف الضمير يعارضها، ويبدى عدم ارتياحه لطلباتها، مقتصراً على من ينشأ عن هذه الرغبة من آلم، ثم وقف العقل، وقد وجدته أحياناً ترشوه الرغبة فيتكلم فى مصلحتها، ويدافع عن اتجاهاتها. ثم لاحظت أن الخوف يقف محذراً عن تنفيذ طلباتها، منذراً بنتيجة عملها. مخوفاً النفس والبدن من نتائجها. ورأيت بعد ذلك الخيال يخلق فى الجو، فيصور النتائج للعمل الذى تريده الرغبة. نتائج جميلة أحياناً، وقبيحة أحياناً أخرى. وهو بهذا العمل يشجع أو يخذل وأحياناً يسيطر الحب على الموقف فيؤيد الرغبة تأييداً جامحاً، ثم بعد ذلك لا يسمع لعقل ولا لخوف. وأحياناً لا يكون للحب موقف فى الأمر ولكن تكون السيطرة للإباء والأنفة، فتعدل النفس عن تنفيذ الرغبة ثم رأيت أن هذا البرلمان تارة يثور فهطرح بكل العوامل الأخرى وينفذ الرغبة مهما كانت النتائج، وأحياناً يكون برلماناً هادئاً يصغى إلى كل الأصوات إصغاء تاماً، والحكم بعد ذلك للأغلبية. وهو برلمان ثائر أحياناً، هادئ أحياناً، يتكلم فيه المتكلمون بتؤدة وهذوه أحياناً، وبخروج عن اللباقة أحياناً. وأياً ما كان فهو برلمان بكل معنى الكلمة، يصور صورة صادقة للبرلمان الخارجى من مؤمرات ودسائس والأعييب، وخداع، وكل ما يحدث فى الخارج.

ومن العجب أن تاريخ هذا البرلمان قديم. كان فى عهد آدم ولم يلتفت الناس إلى تقليده إلا

من عهد قريب، وحتى إلى الآن لم يتقنوا إتقانه، وغابت عنهم بعض معانيه.

هذه المناظرات بين قوى الإنسان وعقله أدت إلى سؤال العقل عن علم الفراسة ويقصد ابن سينا بعلم الفراسة علم المنطق. وسماه علم الفراسة لأنه بواصفه يعرف الأمر المجهول الخفى من أحواله الظاهرة. ويعرف النتائج العويصة من مقدمات بديهية. وعلم الفراسة شأنه هذا لأنه استدلال على الخفايا من السمات والمظاهر.

ويقول العقل إن هذه الرفقة التي تصحب الإنسان والتي هي ملكاته وشهوته رفقة سوء. ومن ذلك أيضاً قوة التخيل ورمز إليها بـ «شاهد الزور» وذلك لأنها قادرة على تشبيه الشيء بالشيء، زوراً وبهتاناً لإيقاع الإنسان فى الشر. وهذا التشبيه زور وباطل لا ينشأ عن عقل وحكمة.

وكذلك ما عبر عنه بقوله (إن هذا الذى عن يمينك أهوَج، والذى عن يسارك قدر شره قرم سبق لا يملأ بطنه إلا السراب، وهو يرمز بالذى عن يمينه للقوة الغضبية. وإنما جعلها عن اليمين، لأنها قوى أقوى من القوى الأخرى كالقوة الشهوانية، ورمز بالتي عن اليسار للقوة الشهوانية. ووصفها بما طبعت عليه من قذارة وقرم وشبق. ثم قال: (إن هذه القوة ملتصقة بالإنسان التصاقاً كبيراً ولا يبرىئ الإنسان منها إلا غربة تأخذها إلى بلاد لم يطأها من قبل أمثاله). ويرمز بذلك إلى أنه لا منجاة منها إلا بمفارقة البدن بالموت. ويقول بعد ذلك (واياك أن تُقبضهم زمامك أو تسهل لهم قيادك بل استظهر عليهم بحسن الإيالة وسمهم سوم الاعتدال. فإنك أن متنت لهم سخرتهم ولم يسخروك وركبتهم ولم يركبوك). ويعنى بذلك تسليم قيادتها لحكم العقل- قال (إن العقل - وهو حَى بن يقظان- لما وصف الرفقة بهذه الأوصاف فحص هذه القوى كما وصف العقل فوجدتها كما وصفها، ثم إن الرجل لما نصحه العقل هذه النصائح طلب منه الإنسان أن يده على سبيل الخير فقال له: «إن هذا السبيل مسدود لن تستطيعه أى أن هذه الصحبة بهؤلاء الرفقاء لا يمكن التخلي عنها إلا بالموت فهى ملازمة له ما بقيت الروح فى البدن. وأن هذه المركبات لا يمكن أن تخضع لحكم العقل خضوعاً تاماً مادامت الحياة. غاية الأمر أنه يمكن بالمجاهدة قمعها والتغلب عليها لا امتاتها. ثم قال حَى بن يقظان رداً له على طلب السياحة (إن حدود الأرض ثلاثة: حد يحوزة الخافقان -وقد أدرك كنهه وترامت به الأخبار الجليلة المتواترة. وحدان غربيان: حد انغرب- وحد المشرق، ولكل واحد منهما صقع قد ضرب بينهما وبين عالم البشر بسور لن يعدوه إلا الخواص الذين منحوا قوة لم يمنحها البشر بالفطرة). ويقصد بهذه الحدود المركبات المحسوسة فى عالمى الأرض والسماء وهى التى يجمعها الخافقان. أما حد المغرب وحد المشرق فيقصد بهم على حد التعبير الفلسفى الهيولى والصورة. فالحد المغربى الهيولى والمشرقى الصورة. ولكل من الهيولى والصورة كنه وحقيقة وقد ضرب بين حقيقتيهما وبين عالم البشر سور لا يستطيع أن يتخطاه بالفطرة والطبع، وإنما يتخطاه بالجد والتعلم والاكتساب ثم قال «إن تخطى هذا السور لا يتأتى للبشر بالفطرة وإنما

يتأتى بالاغتسال فى عين فؤارة إذا هدى إليها السائح فطهر بها، وشرب من فورانها. ويعنى بهذه العين المنطق الذى يحكم العقل ويهديه إلى الصواب ثم قال وهذه العين تمد نهرًا على البرزخ من اغتسل منها خف على الماء فلم يفرق واستطاع أن يرتفع إلى الشواقي من غير أن يتمب حتى يتخلص إلى أحد الحدين، وقوله: (على البرزخ) أى يصير مددًا للعقل المستعد للمعارف، وهى ممددة للعقل بسبب استفادتها من الحس فى الأوليات والبيدهيات. وقوله (خف على الماء حتى لا يفرق) أى بلغ درجة فى علم المنطق حتى يطلع على الحقائق من غير تعب ولا نصب. ثم قال (ومعد هذا البحر من إقليم غامرات التحديد سعته ولا يسكنه إلا غرباء، يطروون عليه. والظلمة معتكفة على أديمه وإنما يفيد المهاجرين إليه لمعة نور الخ...، ويشير بهذا إلى الهوى، فغروب الشمس فيها مصير الصورة إليها وملاستها إياها. وقوله (فات التحديد سعته ولا يسكنه إلا غرباء) يريد به أن هوى هذه الكائنات لا تستقر بها الصورة ولا تنبت فيها كما لا ينبت النبات فى الأرض السبخة ولا يستطيع أن يدخل هذا الإقليم إلا قوم مثقفون عمرت عقولهم بالفلسفة تحصل لمحات من حين إلى آخر تضىء الحقائق كأنها الشمس المضيئة. ثم قال (وبين هذا الإقليم وإقليمكم أقاليم أخرى منها إقليم شبيه به فى أمور: منها أنه صفت غير آهل إلا من غرباء، ويسترق النور من شعب غريبة، وأنه مرسى قواعد السماوات ومرسى قواعد الأرض ومستقر لها). وهو يشير بالإقليم إلى المملكة المعدنية والنباتية والحيوانية، وبـ (إقليمكم) إلى النوع الإنسانى، ويشير بالأقاليم الأخرى إلى الأفلاك السماوية التى أولها فلك القمر وآخرها الفلك التاسع تبعًا للفلسفة اليونانية التى كانت تعتقد أن هناك أفلاكًا تسعة تتسلط على الأرض وأن النجوم التى تسبح فيها أعقل من الإنسان وأرقى منه، وأن وراء هذه الأفلاك علة العلل وهى الله. ويسمون هذه الأفلاك التسعة والعلة الأولى (العقول العشرة) - فيقول (إن فلك القمر هو مستقر هذه العقول) ويقول فى الأقاليم الأخرى (أن لكل أمة صفتًا محدودًا لا يظهر عليهم غيرهم. وأن كل فلك مسكون بسكان يناسبون طبيعة إقليمهم) إلى أن يختم هذه الأقاليم بالعلة العاشرة (علة العلل).

ثم عاد إلى عالم الأرض وسكانه وقال (إنه رتب على سكك خمس كسكك البريد بها يختطف من يستهوى من سكان الأرض). ويرمز بالسكك الخمسة إلى الحواس الخمس وباختطافها إلى غرق الإنسان فى ناحية من نواحيها. وهكذا سار فى الرمز إلى القوة المتخيلة والقوة الحافظة والقوة العاقلة والكرام الكاتبين الخ... ووصف قومًا من أهل الأرض بأنهم أمة بررة لا تجيب داعية نهم أو قرم أو غلعة أو ظلم أو حسد أو كسل، قد متعوا بالنظر إلى وجه الملك وحلوا تحلية اللطف فى الشمائل والحسن فى الأذهان والرواء والباهر والحسن الرائع. ويشير بها إلى القوى العاقلة. وأطال فى الرمز إلى ذلك. وبهذا تنتهى الرسالة. ويتبين من هذا أن القصد منها تبين قوة العقل وتمييزها على ماسوى الإنسان من غرائز وملكات وفضل العقل عليها، وهديتها

ونجاتها إذا سمعت لقلوبه، ثم بيان علاقة هذا العقل الأرضي بالعقول السماوية العليا ثم هذه كلها بالعقل العاشر وهو العلة الفاعلة أو بعبارة أخرى هو الله واجب الوجود.

أما حَيُّ بن يقظان عند ابن طفيل فحى، آخر، هو أيضاً يتصل بالعقل ولكن على نمط آخر، هو رسالة بناها على نظرية له وهى أن فى وسع الإنسان أن يرتقى بنفسه من المحسوس إلى المنعقول إلى الله بحيث يستطيع بعقله أن يصل إلى معرفة العالم ومعرفة الله، وعنده أن انعرفة تنقسم إلى قسمين: معرفة حدسية- ومعرفة نظرية. أو بعبارة أخرى: معرفة مبنية على الكشف والإلهام كالتى عند الصوفية ومعرفة مبنية على المنطق كالتى عند العلماء. أما الأولى فيمكن الوصول إليها برياضة النفس فتتكشف لها الحقائق كأنها نور واضح لذيد يومض إليه حيناً ثم يخبو حيناً - وكلما أمعن الإنسان فى الرياضة تجلت له انعارف. وأما النوع الثانى من انعرفة فهو مؤسس على الحواس والمعرفة بالحواس تتألف وتتركب وتستنتج منها نتائج علمية هى أيضاً نوع من انعرفة التى يسميها انعرفة النظرية.

وقد جعل ابن طفيل حَيُّ بن يقظان يسلك هذين الصريقين فتارة يصل إلى معرفة الأشياء بحواسه ومركباتها. وتارة يصل إليها بطريق الكشف فيرى أنه عند ابن سينا حَيُّ بن يقظان اسم للعقل. وأما عند ابن طفيل فهو اسم لإنسان يعمل عقله وذوقه.

ثم ننتقل بعد ذلك إلى بيان الطريق الذى سلكه حَيُّ بن يقظان حتى توصل إلى معرفة الله والعالم والله أعلم.

بدأ ابن طفيل فى انتقاد بعض الفلاسفة قبله، فبدأ ينقد الفيلسوف المشهور ابن الصانع وهو فيلسوف عالم فى الطب والفلك والطبيعة والرياضة وشهر بالإلحاد، فتألبت عليه الحكومة والشعب. وكان أول من أذاع العلوم الفلسفية فى الأندلس، وقد كتب شروحات كثيرة على بعض مؤلفات أرسطو وصنف كتباً عديدة، رماه ابن طفيل بالصور فى التفكير، ووقفه فى الفلسفة عند حد كما نقده فى توجيه الكلى للفلسفة المبنية على المنطق والعقل، دون المبنية على الكشف والذوق. ونقد الفارابى بأنه كثير الشكوك، قليل الهت فى المشاكل الفلسفية. ونقد فلسفة ابن سينا بأن ابن سينا زعم أنه ألف كتابه الشفاء على مذهب أرسطو، مع أن الذى يقرأ كتاب الشفاء وكتب أرسطو يرى أحياناً فى كتاب الشفاء ما ليس فى كتاب أرسطو. كما نقده من طرف خفى فى غموضه وتعمقه حتى إنه كثيراً ما لا يقطن لمقصده.

ونقد الغزالي بأن مخاطبته للجمهور جعلته مضطرباً يربط فى محل ما يحله فى محل آخر. ويكفر فى أشياء يُجلِّها فى موضع آخر: ويعتذر عن هذا بقوله (إن الآراء ثلاثة- رأى يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه. ورأى يكون بحسب ما يخاطب به كل سائل مسترشد، ورأى

يكون بين الإنسان ونفسه، فربما كان الاضطراب بين الآراء منشؤه هذا. ثم هو قد يكتفى بأيسر إشارة فتفوت الحقائق على كثير من قارئى كتبه. وهكذا من أنواع النقد التى تدل على بعد نظره وسعه اطلاعه.

ثم بدأ يقص علينا قصة حى بن يقظان نفسه. فأول ما اعترضه من المشاكل مشكلة خلق الإنسان أو كيف ظهر أول إنسان على وجه الأرض. ولم يكن يعرف بالضرورة رأى دارون الذى يرى أن أنواع المخلوقات متصلة بعضها ببعض وأن ليس الإنسان إلا حلقة من هذه السلسلة سبقتة حلقات أخرى، إلى أن انتهت بالإنسان. أما عند ابن طفيل فرأيان، كل منهما يمكن أن يكون. الأول أنه نشأ فى جزيرة من جزر الهند، تحت خط الاستواء، تولد فيها الإنسان من غير أم ولا أب لأن تلك الجزيرة أعدل بقاع الأرض هواء وأتمها، لشروق النور الأعلى عليها استعدادًا، فتأثرت هذه الجزيرة بأشعة الشمس، وتخمرت الطينة الصالحة على مر السنين والأعوام، وأمتزجت القوى، وتعددت وتكافأت، وهذا ما ذهب إليه بعض الفلاسفة من جواز التولد الذاتى الطبيعى، ويرى رأيًا آخر أن حى بن يقظان لم يتولد من غير أب ولا أم، وإنما ولد من أب وأم، وكانت أمه هى أخت الملك خافت من الملك فقذفته فى اليم وجرفه المد إلى جزيرة أخرى، حيث التقطته ظبية كانت فقدت ابنها فحننت عليه، وألقتة حلماتها، وأرضعته لبنًا سائغًا حتى ترعرع. فهذان الرأيان يمثلان رأى الفلاسفة القدماء فبعضهم يرى إمكان التولد الذاتى إذا اعتدلت الطبيعة وتم الاستعداد من تخمر ونحوه وبعضهم يرى أن الإنسان لا يمكن أن يتولد إلا من إنسان.

ثم إن حسى بن يقظان هذا حنا أيضًا على الظبية لأنها أرضعته لبنها وعطف عليها كما يعطف على أمه.

وما زال مع الظباء على هذه الحال يحكى نعمتها بصوته، ويحكى جميع ما يسمعه من أصوات الطير، وأنواع سائر الحيوان. يحاكيها فى الاستنلاف والاستدعاء والاستدفاع. ولما قلدها فى هذه الأصوات المختلفة باختلاف هذه الأنواع ألقته وألقها. يشير بذلك إلى أن الإنسان يبدأ فى حركاته وأصواته بالتقليد لما حوله. فالإنسان يقلد حركات أمه وأبيه وأصواتهما. ومن أجل ذلك تكلم الطفل الانجليزى الإنجليزى، والفرنسى بالفرنسية، والمصرى بالعربية. وهى نظرية سلومة. ولولا هذا التقليد لنشأ الطفل أبكم. غير أنه نظر إلى الحيوانات فوجدتها مكسوة بالأوبار والأشعار والريش إلا هو، ورأها مسلحة بالأنياب والقرون ولطخالب إلا هو، فلم يدر ما سبب ذلك ويرى مخرج الفضلات مستورا عند الحيوانات بالاذناب أو بالأوبار، فكان ذلك يغيظه. فلما قارب سبعة أعوام ولم ينبت له شىء من ذلك يش من كل هذا. فبدأ يعوضها بتسخير عقله فاتخذ من أوراق الشجر العريضة ما يكسو بذنه، وربطها بالخصوص والحلفاء، ولكنه وجد أن هذه الأشياء تجف بعد قليل. فاتخذ غيرها واتخذ من

غصون الأشجار عصياً تقوم مقام الأسلحة عند الحيوانات ولفت نظره أن له يدين خيراً من أيديها، مكنثاه من ستر عورته وحمل سلاحه. فلما سئم من التغطى بأوراق الشجر وسرعة جفافه فكر فى أن يأخذ جلد حيوان أو طير ميت. وصادف أن رأى نسرًا ميتًا فأقدم عليه وقطع جناحيه وذنبه، وسلخ جلده، ثم قسمه إلى قسمين، ربط أحدهما بظهره، والآخر على سرتة وما تحتها. ثم علق الجناحين على عضديه، وعلق الذنب من خلفه، فأكسبه ذلك دفنًا وهيبة عند جميع الوحوش. وصار لا يدنو إليه إلا الظبية التى أَرْضَعْتَهُ ونا أسنت وضعت ماتت. فسكنت حركاتها، وتعلت جميع أفعالها فاستغرب حى بن يقظان، وناداه بصوته الذى اعتاد أن يناديها به. فلم تجب ففكر طويلًا فى هذا الذى نسميه نحن الموت.

فأخذ يفحص أعضائها عضوًا عضوًا، وأذنها وعينيها، فلما فرغ من جميع أعضائها الظاهرة، ولم ير فيها آفة، فكر أن تكون الآفة فى عضو باطنى فشرحها عضوًا عضوًا فاستفاد من ذلك معرفة علم التشريح. وأخيرًا وصل إلى العضو الذى سبب الموت يجب أن يكون فى الوسط حتى يمد سائر الأعضاء بالقوة والحياة، فلما مات ماتت الأعضاء. ففتش فى الوسط وما حوله فلقى القلب. وهو مجلل بغشاء فى غاية القوة. والرئة مطبقة عليه لحمايته. ورأى له من حسن الوضع وجمال الشكل وقلة التشبث، وقوة اللحم ما حمله على أن يعتقد أنه سبب انوث والحياة. ورآه قد تجمد فيه الدم الذى يوجد مثله فى سائر الأعضاء، وشرح القلب فرأى تجويفًا من تجويفاته فأرغًا كان فيه جراحة ثم ارتحلت. وأنه بارتحالها ارتحلت الحياة معه، وبذلك أدرك سر الموت.

ومرة انقدحت نار فى أجمة فأعجبه منظرها. ومما أعجبه منها أنها لا تصل إلى شىء، حتى تأتى عليه. هذا إلى ضوئها الثاقب، وجرأتها وقوتها حتى لا يستطيع أن يمد يده إليها. وأراد أن يأخر منها شيئًا فاحترقت يده. فلم يستطع القبض عليها، وأخذ منها قبسًا لم تكن النار أتت عليه كله. ومازال يمد ذلك القبس بالحشيش والحطب الجزل، ويتعمده ليل نهار استحسانًا له وتعجبًا منه، ولأن النار التى كانت تخرج منه كانت تمده بالضوء والدفء ليلاً. فعظم فى نظر شأنها واعتقد أنها أفضل الأشياء ليده. وكان يرى لهيبتها دائمًا يتجه إلى العلو فغلب على ظنه أنها من جملة الجواهر السماوية التى كان يشاهدها وكان من حين إلى حين يختبر قوتها، فيلقى فيها شيئًا فيرى أنها تأتى عليه إن عاجلاً وإن آجلاً.

ومرة مختبر قوتها بإلقاء شىء فيها من السمك الذى ألقاه البحر إلى الساحل، فلما نضح شم له رائحة لطيفة، تحركت له شهوته، فلما أكله استطعمه. وأحس بقوة فى جسمه أكثر مما كان يجده عند أكل الثمار.

فتعود أن يأكل اللحوم والأسماك بعد أن ينضجها بهذه النار. وفى هذا إشارة إلى المرحلة التى قطعها الإنسان الأول فى التقدم باكتشافه النار. (وقد حدثت أحداث فى تاريخ الإنسان

الأول كانت عوامل عظيمة فى تقدمه . منها اكتشافه النار واكتشافه الحديد ومعرفته طرق البذر والإنبات ومعرفته الكتابة وهكذا ، ولولاها ما تقدم هذا التقدم).

وأراد أن يحقق فكرته فى أن الحياة مصدرها القلب وهذا التجويف كذلك فقام بتشريح حيوان حى ، ورؤية قلبه وتجويفه . فعمد إلى بعض الوحوش وشقها كما فعل فى أمه الطيية ، حتى وصل إلى القلب . فانتزع القلب بسرعة . ورأى التجويف مملوئاً بهواء بخارى يشبه الضباب الأبيض فأدخل إصبعه فيه ، فوجد حرارة تكاد تحرك يده ، ثم خرج البخار من التجويف فمات الحيوان كما ماتت الطيية . والتفت إلى عصاه فوجدها تصلح لبعض الحيوانات دون بعض وتعلم من التشريح أن القلب يعد كل عضو بما يناسبه ، فينبغى أن ينوع أداة الصيد حسب انقسامها إلى حيوان بحر وحيوان بر ، وحيوانات متوحشة وغير متوحشة . فعمل من الحلقاء ومن الشوك القوى ومن القصب ما مكنه من عمل أسلحة مختلفة تناسب الحيوانات المختلفة .

ومسرة فضل شىء من غذائه ، فأراد أن يحتفظ به فاتخذ مخزناً وحصنه بباب من القصب المربوط بعضه إلى بعض ، لئلا يصل إليه شىء من الحيوانات . وتوسع فى ذلك فاستخدم جوارح الطير ليستعين بها على الصيد . واتخذ الدواجن لينتفع ببيضها وفراخها إلى آخر ذلك .

ورأى أن يده وأصابعه تعينه على الحركات المختلفة . غير أنه رأى أن بعض الحيوانات تفوقه فى سرعة العدو فتألف بعض الحيوانات من هذا القبيل وجعلها تخدمه فى العدو والصيد واسترضاهما بما يقدمه لها من غذاء . وأخذ بعد ذلك فى مآخذ أخرى فتصفح جميع الأجسام التى فى هذا العالم ، فرأها متنوعة من حيوانات ونبات ومعادن وحجارة وتراب وماء وبخار وثلج ودخان ورأى لها أوصافاً كثيرة ، بعضها يشترك ، وبعضها يختلف . فهى تتوحد عند الاشتراك فى الصفات ، وتتوحد عند الاختلاف . ثم هناك صفات مشتركة فى الأنواع كالطباء والخيول والنعاج وصفات مشتركة فى جميع الحيوانات ، وكذلك الشأن فى النبات والجماد . يرى أن جنس الحيوان يمتاز بالحركة وجنس النبات لا يتحرك . ولكنه ينمو ، وجنس الجماد لا يتحرك ولا ينمو . ووجد هناك أوصافاً تتمها كلها سواء كانت متحركة أو غير متحركة ، نامية أو غير نامية فمثلا كل هذه الأجسام إما حارة أو باردة . وتأمل فى جميع الأجسام حيها وجمادها ، فرأى أن كل واحد منها لا يخلو من أحد أمرين إما أن يتحرك إلى أعلى ، كالدخان والليليب والهواء ، وإما أن يتحرك إلى أسفل كأناء وأجزاء الأرض : هذه طبيعتها إلا أن يحول دون ذلك حائل . ولا يعرى جسم من إحدى هاتين الحركتين . ففكر هل هذه الصفات ذاتية للجسم ، أم هما لمعنى خارج عن الجسمية ، فظهر له الفرض الثانى... لأنهما لو كانا للجسم ، من حيث هو جسم لنا تخلفا ، ونحن نجد ما يتحرك إلى أعلى لا يتحرك إلى أسفل ، والعكس ثم هداه التفكير فى الجسم إلى التفكير فى الروح ، ذلك لأنه رأى سائر الأجسام من جماد ونبات وحيوان مركبة من معنى الجسمية ومن شىء آخر زائد على الجسمية ، لا يدرك بالحس حتى

المادة الحيوانية التي رآها تسكن القلب شعر بأن فيها معنى زائداً عن الجسمية، وذلك المعنى هو الذى يعبر عنه عادة بالنفس أو الروح. وهذا الشئ، هو الذى يميز بين الأنواع المختلفة، فيصير بها هو هو.

فكل نوع يشارك الآخر فى الجسمية. ولكن يخالفه فى الروحية. وكذلك تميز أصناف النوع الواحد، فتمييز الخيل عن البغل عن الحمير مع اتحادها فى الجسيمة بروح. ثم نظر فى الأجسام المادية فرأى أن لها صفات مشتركة هى ثلاثة: الطول والعرض والعمق. وأخذ يتفهم كل معنى من هذه المعانى الثلاثة فلما وقف على أن هناك معنى عقلياً أو روحياً وراء المادة اهتدى إلى قانون السببية. وأن لكل مسبب سبباً، فالحرارة فى الجسم مسببة عن شئ خارجى وكذلك البرودة. وصعود بعض الأجسام وسقوط بعضها لسبب خارج عنها، وكل حادث لا بد له من محدث.

ورأى أن جميع الأشياء التى شاهدها خاضعة لقانون الكون والفساد ويعنى بالكون الوجود. وعند الفلاسفة أن الكون هو حصول الصورة فى المادة بعد أن لم تكن حاصلة فيها. ومعنى الفساد الفناء، فالعالم المنظور كله حادث ولا بد له من محدث. وأن الأفعال التى تصدر عن المادة ليست لها فى الحقيقة، إنما هى لفاعل يفعل بها الأفعال المنسوبة إليها. وبذلك اهتدى إلى فكرة الخالق فتفقد الأشياء الموجودة المختلفة فرآها متشابهة فى الأصول وفى التكوين رأى أنها لا بد أن تكون صادرة عن فاعل واحد فأمن بآله واحد.

ثم امتد نظره إلى الأجرام السماوية فرأى لها كذلك الأوصاف التى عرفها من قبل وهى الطول والعرض والعمق فهى حينئذ أجسام. فلما صح عنده ذلك وتأمل فيها رأى أن الفلك على شكل كرة وقوى ذلك فى اعتقاده ما رآه من رجوع الشمس والقمر وسائر الكواكب إلى المشرق بعد مغيبها فى المغرب. ولما رآه أيضاً من أنها تظهر لنظره على قدر واحد من العظم فى حال طلوعها وتوسطها وغروبها. ولو كانت حركتها على غير شكل كرة لكانت فى بعض الأوقات تكون أقرب إلى بصره منها فى وقت آخر. ولاحظ أن حركة القمر سائرة من المغرب والمشرق. وعلى الجملة وقد عرف كثيراً عن عالم الأفلاك. واهتدى إلى أن الأفلاك كثيرة يحكم أسفلها بأعلاها، إلى أن ينتهى إلى علة العلل وهى الله تعالى. فالفلك بجملته كشى، واحد متصل ببعضه ببعض وهو يتحكم فى الأرض وما فيها. ونظرة شاملة للعالم كله وتساءل هل هو شئ، حدث بعد أن لم يكن، وخرج إلى الوجود بعد العدم، أو هو أمر كان موجوداً فيما سلف ولم يسبقه العدم؟ فتشكك فى ذلك ولم يترجح عنده أحد الاثنتين. ولوجود دلائل كثيرة على كل فرض من الفروض، وهو بذلك يشير إلى اختلاف الفلاسفة فى أن المادة قديمة أو محدثة.

وعلى كل حال، تبين له افتقار جميع الموجودات فى وجودها إلى فاعل وهى معلولة له، سواء كانت محدثة الوجود أو قديمته. وهو فى ذاته غنى عنها لأنها متناهية وهو غير متناه،

فإذًا العالم كله بما فيه من أرض وسماوات وكواكب وما بينها وما تحتها فعله وخلقه. ونسبها إليه كما إذا أخذت في قبضتك جسمًا من الأجسام ثم حركت يدك، فإن ذلك الجسم لا محالة يتحرك تبعًا لحركة يدك. حركة متأخرة بالذات، وإن لم تتأخر بالزمان.

ورجع ثانية إلى جمع الموجودات فتصفحها على طريق الاعتبار في قدرة فاعلها، والتعجب من غريب صنعه، ولطيف حكمته، ودقيق علمه، وأن في أقل الأشياء الموجودة من آثار الحكمة وبدائع الصنعة ما يقضى بالعجب العجائب. وتحقق أن ذلك لا يصدر إلا عن فاعل مختار في غاية الكمال. وأنه أعطى كل شيء خلقه ثم هداه إلى استعماله. فلو أنه هداه لاستعمال تلك الأعضاء التي خلقت له لما انتفع بها الحيوان وكانت كلاً عليه ورأى أن كل شيء في الموجودات له جسم أو بهاء أو كمال أو قوة أو أى فضيلة من الفضائل من فيض ذلك الفاعل المختار ومن جوده. فهو ولا شك أعظم وأكمل. وهو برئ من كل نقص فيها، لأنه ليس معنى النقص إلا العدم المحض، أو ما يتعلق بالعدم فكيف يلحقه العدم، وهو واجب الوجود لذاته، وهو الكمال وهو التمام، وهو البهاء، وهو القدرة، وهو العلم، وهو هو. وكل شيء هالك إلا وجهه.

وصل إلى هذا الحد من المعرفة حتى بن يقظان بعد أن بلغ خمسة وثلاثين عامًا. وقد استغرق قلبه في أمر هذا الفاعل، ثم التفت إلى شيء آخر وتساءل: من حصلت له هذه المعرفة؟ هل من حواس الخمس؟ طبعًا لا، لأنها كلها لا تدرك الشيء إلا إذا كان جسمًا، فالسمع لا يدرك إلا الانسوعات، والبصر لا يدرك إلا المبصرات. وهكذا حتى الخيال لا يمكن أن يدرك الشيء إلا إذا كان له طول وعرض وعمق، وقد تبين أن هذا الموجود الواجب الوجود برئ من صفات الأجسام، إنما يدرك بالنفس، وأن هذه النفس إنما أدركته لأنها قبس منه لا يمكن فسادها. ورأى أن كمال ذاته ولذتها إنما هو بمشاهدة ذلك الموجود الواجب الوجود، ولكن مع الأسف كثيرًا ما تشغل النفس بعوائق مادية أو صحية أو نحو ذلك فتعوقه عن التفكير اللذيذ المتع في واجب الوجود. فتفقد حياته، ويصاب بالحرمان، وألم الحجاب. فكيف يتحاشى ذلك؟ واهتدى إلى علاج هو أن يعنى بتقوية نفسه أكثر مما يعنى بتقوية جسمه وأن يجتهد في أن لا يحول بينه وبين نظرة الأسمى الانشغال على نحو ما شرحته فلسفة أفلاطون، من وحدة الوجود، وأن ليس في العالم إلا الله.

ورأى في الفلك مثل ذلك أيضًا، فاطمأنت نفسه إلى ذلك كله. ثم تنبه من حالته هذه التي كانت شبيهة بالإغماء إلى حياة الحس كما كان. وصاب عنه العالم الإلهي بعودته إلى العالم الجثمانى إذ لم يكن اجتماعهما ميسرًا في حالة واحدة، فسمت تكاليف الدنيا واشتد شوقه إلى الحياة القصوى، فجعل يطلبها من حين لآخر، حتى تعود الحصول عليها بأيسر جهد.

ويحكى أنه كان بالقرب من الجزيرة التي يسكنها حتى بن يقظان جزيرة أخرى كانت قد وصلت إليها تعاليم النبوة هلى حقيقتها، وكان من بين سكانها رجلان فاضلان متبعان شريعة

النبي، غير أنهم كانوا مختلفي المنهج، فأبسال كان أكثر غوصاً على الباطن، وأكثر عشوراً على المعاني الروحية، وأميل إلى التأويل، وأما سلامان فكان أكثر احتفاظاً بالظاهر، وأبعد عن التأويل، وإن كان كلُّ يلتزم شريعة واحدة.

وأرد أبسال أن يكثر التأمل حتى يقف على الحقيقة فحببت إليه العزلة. فرحل أبسال إلى جزيرة حَيُّ بن يقظان، فجمع ما كان له من مال، واكترى ببعضه مركباً تحمله إلى تلك الجزيرة وفرق باقيه على المساكين.

ونزل أبسال إلى تلك الجزيرة يعبد الله، ويعظمه ويقده، ويفكر فيه، وإذا جاع أكل من ثمار تلك الجزيرة وخيرها. وأقام على تلك الحال مدةً وكذلك كان حَيُّ بن يقظان مستغرقاً في مشاهداته، يتحنث في غار هناك الأيام ذوات العدد، ولا يخرج إلا نادراً. وصادف أن خرج حَيُّ بن يقظان يلتمس غذاءه فالتقى بأبسال فظن أبسال أنه من العباد المنقطعين، اعتزل الناس كما اعتزلهم هو، فخشى أن يكلمه حتى لا يقطع تأملاته.

وأما حَيُّ بن يقظان فلم يدر ما هو أبسال، لأنه لم يقع بصره على إنسان من قبل ورآه أشبه به. وولى أبسال هارباً، فجرى حَيُّ على أثره حتى لحقه، وتقرب منه شيئاً فشيئاً، وتشوق أن يعلم ما شأنه، وجزع منه أبسال لما رأى عليه من جلود الحيوانات حتى ظن أنه حيوان متوحش، فطمأنه حَيُّ، وكان أبسال قد تعلم كثيراً من اللغات، فكلمه بها فلم يفهم فأخذ أبسال يعلم حَيُّ بن يقظان الكلام، بطريقة لطيفة. وهى أن يعلمه الألفاظ بالإشارة إلى أعيان الموجودات والنطق بأسمائها ويكرر ذلك عليه حتى علمه الأسماء كلها كما هي أحدث طريقة في تعليم اللغات اليوم. ودرجة قليلاً قليلاً حتى تكلم في أقرب مدة. وجعل أبسال يسأله عن شأنه وكيف صار إلى تلك الجزيرة، فأعلمه حَيُّ أنه لا يدرى لنفسه ابتداء ولا أباً ولا أمًا، أكثر من الظبية التى ربته. فوصف له حالته كلها وكيف ترقى بالمعرفة حتى انتهى إلى درجة الوصول إلى الله. فلما سمع أبسال ذلك تطابق عنده المنقول والمنقول. إذ رأى ما وصل إليه حَيُّ بعقله، وما جاء به إليه الأنبياء متفقين.

فعمم حَيُّ بن يقظان والتزم خدمته. ثم جعل حَيُّ بن يقظان يستفحصه عن شأنه، ويسأله عن حاله، ويفسر له أبسال الفرائض والصلاة والصوم والزكاة والحج وما أشبهها من الأعمال الظاهرة، فكان حَيُّ يتعجب، لم ضرب الرسول الأمثال للناس، وحملهم على ظواهر الأعمال، ولم اقتصر على هذه الفرائض، ولم أباح اقتناء الأموال والتوسع في المأكول ولم يلزمهم بالتقليل منها حتى يفرغوا لعبادة الله. وأصعب ما كان يعرض عليه أمر الزكاة، فلم يكل معنى عنده لإباحة نبي الادخار للأموال ووضع ما يلزمها من أحكام لأن المال باطل، يكفي منه اقتناء ما يلزم سد الحاجة فقط ولا حاجة للإكثار منه ولا لقطع الأيدي على سرقة، إلى أشياء أخرى اعترض عليها فى تعاليم النبي، ورأى أن يرحل مع أبسال إلى جزيرته حتى يهدى الناس إلى

أكثر مما هداهم النبي. فضلت السفينة مسلكها، ودفعتها الريح إلى مكان بعيد. ثم جاءت ريح رخاء حملت السفينة إلى الجزيرة المقصودة، وكان أمير تلك الجزيرة سلامان، يرى ملازمة الجماعة، ويقول بتحريم العزلة فرحبوا بحَيٍّ بن يقظان بعد أن عرفهم أبسال بمكانته. فلما أخذ حَيٌّ بن يقظان يفضى إليهم بنظراته فى المال ونحوه احتقروه ولم يسمعوا له قولاً. وألح فى قوله فنغفروا منه، وعلم من اختلاطه بطبقات الناس أن فطرتهم فاسدة، وأنهم لا يصلحون إلا للتعالم التي أتى بها الأنبياء. وأن الأنبياء أعرف منه بالنفس البشرية فانصرف حَيٌّ إلى سلامان واعتذر عما تكلم به وأعلمه أنه قد رأى مثل رأى قومه ووافقهم على ما يقولون. وأيقن أن تعاليمه إنما تصلح لقوم أرقى من هذه الطبقة. وصحب أبسال وعاد إلى جزيرته. وكان أبسال يتخذ حياً إماماً له ثم عبداً لله بتلك الجزيرة إلى أن أتاهما الموت. وبذلك انتهت القصة.

•••••

فترى من هذا أن ابن طفيل فى كتابه حَيٌّ بن يقظان يذهب المذهب العقلى والكشفى معاً وأن الإنسان بملكته هاتين يستطيع أن يرتقى بنفسه من المحسوس إلى المعقول، ومن المعقول إلى الكشف وأن الفكر مستقل عن اللغة، فإننا نعلم أن الفلاسفة الشرقيين والغربيين قد اختلفوا اختلافًا كبيراً هل يمكن العقل أن يفكر من غير لغة، أو لابد له من لغة. فلما كان حَيٌّ بن يقظان وصل إلى ما وصل إليه وهو لا يعرف لغة حتى وصل إلى الكمال. دل ذلك على أن الفكر يمكن أن يكون مستقلاً عن اللغة.

ثم إنه يرى أن الإنسان وإن كان عارياً من السلاح ضعيف القوة، قليل البطش، عارى الجسم، استطاع أن يغلب الوحوش بقدرة عقله وإن يصل إلى الغذاء وأن يكتشف النار وفوائدها ويعرف خصائص أعضاء الجسم حتى لقد استطاع أن يعرف أن فى كل مخلوق من جماد ونبات وحيوان شيئاً روحياً غير الجسم فأدرك بذلك الروحانية.

وأخيراً بعد أن تم نضجه تعرف بأبسال. وكان قد تثقف ثقافة دينية من تعاليم النبي فلما علم حياً الكلام، وعرض عليه ما وصل إليه من تعاليم نبيه، وعرض حَيٌّ عليه ما وصل من تعاليم عقله وجداً أنهما متفقان فى الأصول. وإن اختلفا فى الفروع يشير بذلك إلى أن تعاليم العقل متفقة مع تعاليم الشرع، غير أن الدين يوجب تفاصيل لا يصل إليها العقل، كالصلاة والصوم والزكاة والحج، ويبيح أموراً قد لا يرضى عنها العقل كادخار الأموال وإباحة ما تقتضيه بعض الشهوات علماً من الدين بأن أكثر الناس لم يبلغوا مبلغاً رفيعاً، كالذى وصل إليه حَيٌّ وأبسال، وأن الدين يجب أن يراعى الجمهور لا الخاصة وحدهم ولذلك لما ظن حَيٌّ أنه يستطيع أن يعلم الناس أكثر مما علمهم الدين فشل فى ذلك كل الفشل، واضطر إلى الانسحاب من جزيرة أبسال إلى جزيرته الأصلية.

وقد تعرض ابن سينا قبله وابن رشد معاصر ابن طفيل إلى هذا الموضوع الهام وهو أن ليس بين الشريعة والعقل خلاف وقرر ذلك ابن سينا في كتبه، وألف ابن رشد في ذلك أيضاً كتابه المسمى «فصل المقال، فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»^(١) فجاء ابن طفيل فشرح ذلك في شكل قصصي لطيف.

ثم نحن لو قارنا بين ابن سينا وابن طفيل من الناحية الأدبية وجدنا أن ابن طفيل أرقى من ابن سينا بكثير من حيث اللغة والأدب، فعبارة ابن طفيل أدبية مشرقة، وعبارة ابن سينا مغلقة غامضة. ويظهر أن ابن طفيل كان مثقفاً ثقافة أدبية أرقى من ثقافة ابن سينا. في كثير من عبارات ابن سينا وألفاظه ما يدل على أنه كان يستقى معلوماته اللغوية من المعاجم، لا من كتب الأدب، فجاءت بعض الأحيان نابية. أما ابن طفيل فيستقى معلوماته اللغوية والأدبية من كتب الأدب والمثقفين بها، فجاءت عبارته أنصع وأبلغ.

ثم إن ابن سينا اعتاد التعبير الفلسفي أكثر واعتاد التعمق فجاءت عبارته عميقة كل العمق غامضة كل الغموض لم نستطع أن نفك رموزها إلا بعون الله. على حين أن رموز ابن طفيل قريبة المثال. ولكن رموز ابن سينا مع غموضها على كل حال أخف من رموز السهروردي كما سنرى بعد.

أما قصة حَيُّ بن يقظان عن السهروردي فبدأها بقوله «إني لما رأيت قصة حَيُّ بن يقظان وصادفتها مع ما فيها من عجائب الكلمات الروحانية، والإشارات العميقة عارية من تلوينات تشير إلى الطور الأعظم المخزون في الكتب الإلهية والذي يترتب عليه مقامات الصوفية وأصحاب المكاشفات ولم يُشِرْ إلى ذلك إلا في آخر الكتاب، أردت أن أذكر طوراً في القصة سميتها أنا قصة الغريبة الغريبة». وأولها «سافرت مع أخي عاصم من ديار ما وراء النهر إلى ساحل اللجة الخضراء إلى مدينة القيروان بالمغرب. فلما أحس قومها بقدمونا عليهم وأننا من أصحاب عدوهم أخذونا وقيدونا بسلاسل من حديد وحبسونا في قاع بئر عميق. وكان فوق البئر قصر مشيد عليه أبراج عالية وقالوا لنا لا جناح عليكم إذا صعدتم القصر مجردين إذا أمسيت أما عند الصباح فلا بد من الهوى في غيابة الجب».

فالظاهر أنه اختار بلدة من بلاد المغرب وهي القيروان لأنها تسطع عليها الشمس عند شروقها بعكس ما إذا كانت في المشرق وطلوع الشمس رمز لسطوع العقل وتحكمه. وإنما جعلهم يظلمون في المساء إلى القصر ويغيبون في قاع البئر في الصباح لأن الإنسان يكون في ترف ونعيم إذا اتبع شهواته وغاب عنه العقل. أما إذا طلع عليه العقل وتحكم في شهواته عاش عيشة سعيدة، كالتى يعيشها العاقل الحكيم.

ورمز بحياة البئر إلى الحياة انظلمة التى تتحكم فيها الشهوات ثم قال «فبينما نحن في

(١) قام الدكتور محمد عمارة بتحقيقه ونشره في هذه السلسلة: «ذخائر العرب»

الصعود ليلاً والهبوط نهاراً! إذ رأينا الهدهد مسلماً في ليلة قمراء في منقاره كتاب صدر من شاطئ الوادى الأيمن من البقعة المباركة وقال إنى أحطت بوجه خلاصكما وجنتكما من سبأ نبأ يقين وهو ذا مشروح فى رقعة أبيكما.

والظاهر أن هذا الهدهد هو وحى العقل وإلهامه الذى يبين الأشياء على حقيقتها وقد أتى هذا الهدهد من الله برسالة فيها الحكمة وفيها النور الذى يكشف الظلام من عند أبيهم وهو الله تعالى باعث العقل، وجاعله مرشداً لبنى الإنسان. وفى هذه الرسالة بيان كل غامض وكشف كل محجوب. هذا العقل يرشد إلى وجه الخلاص كالهدهد. ثم فتحوا رسالة الهدهد فإذا فيها «إنه من الهادى أبيكم، وإنه بسم الله الرحمن الرحيم. كم شوقنا كم فلم تشتاقوا، ودعوناكم فلم ترحلوا وأشرناكم فلم تفهموا فإن أردتم أن تتخلصوا ممن معكم فلا تنوا فى عزم السفر واعتصموا بحبلنا وهو جوهر الفلك القدسى المستوى على نواحي الكسوف، لعله يريد أن هذه الرسالة وهى رسالة العقل تقول «إنها من الهادى أى من الله. وأنها كم شوقت الناس إلى رضوان الله واللجوء إلى جانبه ولكن غلبت الشهوات وخضع الإنسان لها. ولم يخضع لعقله. ولعل فى تسمية أحد المسافرين بعاصم إشارة إلى أن العقل يعصم الناس من الزلل. وأن الإنسان إذا أراد النجاة فعليه ألا ينسى فى السفر بالبعد عن الشهوات وتركها وراءه والاعتصام بحبل الله عن طريق العقل والكشف. ثم قال «فاسفر واركب. فى السفينة التى ﴿بِسْمِ اللَّهِ يُرْسَلُهَا رُسُلُهَا﴾» فركبنا فى السفينة وهى تجرى بنا فى موج كالجبال، ونحن نروم الصعود على طور سينا حتى نرمق صومعة أبينا. وحال بيننا الموج، فكنا من المغرقين، أى أننا أوصينا بأن نركب السفينة لتتجرد من الشهوات ونسير بها حتى توصلنا إلى بر السعادة، فنصل إلى طور سينا، حيث وصل أخونا موسى إذ رأى الله. ولكن جرت السفينة فى موج من فتن بحر الطبيعة الجثمانية، واستيلاء دواعيها وغلبة أهوائها، فكانت كالجبال الحاجبة للنظر، المانعة للسير، وحال بين الإنسان وبين الوصول إلى الله هذا الموج، موج هوى واستيلاء ماء بحر الطبيعة فكان من المغرقين فى بحر الهيولى الجثمانية. ثم قال «فتقدم الهدهد وصارت الشمس فوق رؤوسنا، وركبنا السفينة ونحن نروم الصعود على طور سينا، حتى نرمق صومعة أبينا، ورأيت فى الطريق جماجم عاد وثمود، وأخذت الثقلين مع الأفلاك. وجعلتها مع الجن فى قارورة صنعتها أنا فلما انقطعت المسافة وانقرضت الطريق، وفار التنور رأيت الصخرة العظيمة على قلة الطور العظيم. وصعدنا إلى الجبل ورأيت أبانا شيخاً كبيراً تكاد السموات والأرض تنشق من تجلى نوره فبقيت تائهاً متحيرةً منه ومشيت إليه فسلم على فسجدت له وبكيت زماناً وشكوت إليه من حبس قيروان؛ لعله يريد أنه ركب فى تلك السفينة السائرة فى بحر الحياة المتلاطم الأمواج لتجرى

﴿ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴾^(١). أى بسم الله الأعظم الذى هو وجود كل عارف ويعنى بجماجم عاد وثمود الناس الذين هم صرعى شهواتهم وضحايا أهوائهم. وقد وضع الشهوات والفتن ودواعى الشر المعبر عنها بالجن فى قمقم حتى لا تخرج مرة أخرى وتحمله على الفساد، وفار التنور أى تنور البدن باستيلاء العقل على الأخلاط الفاسدة، وقاض ماء الهيول على نار الروح الحيوانية وصفا القلب وعند ذلك وصل إلى صخرة النجاة، وشاهد الله الذى منه كل شىء وشكا إليه الإنسان من حبه فى القيروان. ثم قال له الله «إنك لا بد راجع إلى سجن قيروان» فلما سمعت ذلك طار عقلى، وتأوهت صارخاً صراخ المشرف على الهلاك، فتضرعت إليه فقال «أما العود فضرورى الآن، ولكنى أبشرك بشيئين أحدهما أنك إذا رجعت إلى الحبس يمكنك المجىء إلينا إذا شئت والثانى أنك متخلص فيما بعد إلى جنابنا تاركاً البلاد الغربية بأسرها. ففرحت بما قاله أى أن الإنسان بعد أن يصل إلى هذه الدرجة الروحية الكاشفة يعود أحياناً إلى محبسه وهو بدنه وحسه وحياته فى الدنيا المعتادة، وهكذا حتى يسهل عليه الخروج منها والاتصال بالعالم الأعلى. فهو لا يترك الحبس نهائياً ولكنه يعود إليه من حين لآخر حتى يدركه الموت. فإذا مات اتصل بالرفيق الأعلى. وهذا ما عليه جمهور الفلاسفة من أن النفس كانت عالمة بكل شىء، فلما حلت فى الجسم الثقيل أخذت تتذكر بعض ما كانت تعرف وستعود إلى حالتها الأولى بعد الموت وتتصل بالذات العلية وفى ذلك يقول ابن سينا فى عينيته المشهورة:

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تدلل وتمنع

•••

وقال مثل ذلك ابن طفيل فى آخر قصته. ثم قال السهروردى ولما حطت السفينة، رأى سراجاً فيه دهن ينبعث نوراً وينتشر فى أقطار البيت ورأى أسداً وثوراً، وكان معهم غنم تركوها فى الصحراء فأهلكتها الزلازل ووقعت فيها نار صاعقة فلما انقضى الطريق، وفار التنور، رأى الأجرام العلوية، وسمع نعماتها وتعلم منها أشياء، فلما تم له ذلك توجه إلى عين الحياة، ورأى الصخرة العظيمة على قلة الطور العظيم ورأى حيتاناً مجتمعة واتخذ واحد منها سبيله فى البحر هرباً، وقال «ذلك ما كنا نبيغ فى هذا الجبل فسأل وما هؤلاء الحيتان، فأجيب بأنهم إخوان قال فلما سمعت ذلك عانقهم وفرحت بهم وفرحوا بى، فصعدنا إلى الجبل، ورأى أباه شيخاً كبيراً تكاد السموات والأرض تنشق منه. وعلم أن هذا جبل طور سينا» وفوق هذا الجبل مسكن والده وحده وكلنا عبيده، وبه نستعين ومنه نقتبس وله البهاء الأعظم. والجلال الأرفع، وفى هذا إشارة إلى مسلك الإنسان فى سفينة الحياة فإن فيها حيتاناً

(١) سورة هود الآية ٤١.

هى عبارة عن شهواته وغرائزه وأسدًا هو رمز لغضبه فإذا استطاع أن يغلبها كلها وصل إلى بر السلامة وارتفع من ذلك إلى القمة. والحوث الذى اتخذ سبيله فى البحر سريًا هو النفس الإنسانية تسربت إلى بحر الجسد، تأويلًا لقصة موسى مع الخضر، فإنه لما جاوزه وألقى على موسى النصب والجوع تذكر الحوث والاعتداء منه. وفى هذا إشارة إلى حالة ولادته واتصال الروح بالبدن ولذلك قال غدامنا، ولم يقل قوتنا لأن الغداء فى النهار، والولادة خروج من ظلمة الرحم إلى ضوء الدنيا. والصخرة هى عبارة عن صخرة النجاة والوصول إلى المعرفة الإلهية. والسفر كان صعبًا ولقى منه نصبًا، لأنه سفر الإنسان الطويل إلى الحضرة الإلهية ثم رأى الله وهو المعبر عنه بالأب كما رآه موسى ووجد عنده قومًا صالحين وصلوا إلى الله قبله فأنس بهم وصاحبهم، وختم الرسالة بقوله «وبقى معى من اللذة ما لا أطيع أن أشرحه فانتحيت وابتعلت وتحسرت» إلى أن يقول «نجانا الله من قيد الهيول والطبيعة والحمد لله رب العالمين. والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعترته الطاهرين. وهذه القصة تسمى الغريبة الغريبة».

فأراد السهروردى أن يبين المرحلة الأخيرة للرقى عند الإنسان وهى اتصاله بالله وانكشاف العالم والتغلب على العقبات التى تعترضه من شهوات وطبائع وغرائز وأنه لا يمكن التغلب عليها إلا بجهد كبير وإلهام من الله تشير إليه قصة الهدهد مع سليمان فلئن كان حى بن يقظان فى نظر ابن سينا هو العقل الإنسان وفى نظر ابن طفيل هو الإنسان نفسه باحثًا منقبا عن الحقيقة حتى يصل إليها فإن حى بن يقظان عند السهروردى هو الإنسان الذى اكتمل عقله وأراد أن يصل من طريق الكشف والذوق إلى معرفة ربه ثم وصل إلى ذلك بعد طول عناء. فابن سينا جمعه عقلاً متفلسفًا، وابن طفيل جعله إنسانًا عاقلًا ومتصوفًا والسهروردى جعله إنسانًا متصوفًا بلغ به التصوف إلى حد المعرفة وإنسان ابن طفيل أرقى مما وصل إليه إنسان ابن سينا وإنسان السهروردى أرقى مما وصل إليه ابن طفيل، ثم إن عبارة السهروردى غامضة كل الغموض لا يفهمها إلا من أمعن النظر فيها. فهى نوع من الأدب الرمزى الذى يسلكه ويتعمق فيه بعض الغربيين اليوم، ويسمون أدبهم أدبًا رمزيًا، ويقدم فيه بعض الشرقيين ولذلك تعبت عقولنا فى فهم مرادهم. ومن طبيعة الأدب الرمزى أنه يحتمل المعانى الكثيرة والتفسيرات المختلفة ويذهب كل مفسر فى تفسيره مذهبًا يتفق مع مزاجه وثقافته والله أعلم.

حَيُّ بن يقظان
عند ابن سينا

مقدمة المؤلف

والرسالة الأولى

وما توفيقى إلا بالله وإليه أنيب ووبعد فإن إصرارك معشر إخوانى على اقتضاء شرح قصة حنّ بن يقظان هزم لجاجى فى الامتناع وحل عقد عزمى فى الماطلة والدفاع فانقدت لمساعدتكم - وبالله التوفيق»

إنه قد تيسرت لى حين مقامى^(١) ببلادى (برزة)، برفقائى إلى بعض المنتزهات^(٢) المكتنفة لتلك البقعة فبينما نحن نتطواف إذ عن لنا شيخ بهى قد أوغل فى السن وأخذت عليه السنون وهو فى طراءة العز^(٣) لم يهن منه عظم ولا تضعض له ركن وما عليه من المشيب إلا رواء من يشيب - فنزعت إلى مخاطبته وانبعثت من ذات نفسى لمداخلته ومجاورته^(٤)، فقلت^(٥) برفقائى إليه فلما دنونا منه بدأنا هو بالتحية والسلام وافتقر عن لهجة مقبولة وتنازعنا الحديث حتى أفضى بنا إلى مساءلته عن كنه أحواله واستعلامه سنة وصناعته بل اسمه ونسبه وبلده فقال أما اسمى ونسبى فحنّ بن يقظان وأما بلدى فمدينة بيت المقدس وأما حرفتى فالسياحة فى أقطار العوالم حتى أحطت بها خبراً ووجهى إلى أبى وهو حنّ وقد عطوت منه مفاتيح العلوم كلها فهدانى الطريق السالكة إلى نواحي العالم حتى زويت بمساحتى آفاق الأقاليم، فمازلنا نطارحه المسائل فى العلوم ونستفهمه غوامضها حتى تخلصنا إلى علم الفراسة فرأيت من إصابته فيه ما قضيت له آخر العجب وذلك أنه ابتداء، نا انتهينا إلى خبرها فقال: «إن علم الفراسة لن العلوم التى تنقد عائدتها نقداً فيعلن ما يسره كل من سجيته فيكون تبسطك إليه وتقلصك عنه بحسبه وأن الفراسة لتدل منك على عفو من الخلائق ومنتمقش من الطين وموات من الطبائع^(٦) وإذا مستك^(٧) يد الإصلاح أتقتك، وإن خرطك العار فى سلك الذلة انخرطت وحولك هؤلاء الذين لا يبرحون عنك^(٨) إنهم لرفقة سوء

(١) ابن سينا.

(٢) ابن سينا حين مقامى بتلك البقعة، أى وقت إقامتى، وبلادته هى بدنه وأعضاؤه التى هى محل قواد ويريد ببرزة المنهضة والتيقظ إلى أن وراء حياة البدن والأعضاء حياة روحية أخرى.

(٣) المنتزهات: هى الأمور البعيدة عن الأحوال التى كان فيها من قبل، ويريد بها المعقولات.

(٤) أى لم يغيره الزمن بل حاله ثابت دائم لا يتغير كما يتغير الجسم.

(٥) يلاحظ القارئ أن تغيراته تمبهرات أعجمية غامضة لا كما هو الشأن عند ابن طفيل. ومقاصد أى بواعث.

(٦) أى لم عرفت المناسبة التى بين العقل وبين الغرائز.

(٧) أشار بذلك إلى ما يحصل للإنسان بقوة علم الفراسة الذى يريد به علم المنطق من تمييز بين الصدق والكذب والحق والباطل. وإلى ما جبل عليه الإنسان من استعداد للعلوم والمعارف.

(٨) «وإنما مستك يد إلجّه أشار به إلى أنه مع ذلك مستعد لثرائل وأنه يصير إلى الفضائل أو الرذائل بمقتضى الدواعى من العادات والأفعال.

(٩) أشار به إلى القوى البدنية التى لا تفارق القوة العقلية.

ولن تكاد تسلم عنهم وسيفتنونك أو تكتنك عصمة وافرة وأما هذا الذى أمامك فباهت مهذار يلقى^(١) الباطل تلقياً ومختلق الزور اختلاقاً ويأتيك بأنباء مالم تزوده قد درن^(٢) حقها بالباطل وضرب صدقها بالكذب على أنه هو عينك وطليعك ومن سبيله أن يأتيتك بخبر ما غرب عن جنابك وعزب من مقامك وأنت لمبتلى بانتقاد حق ذلك من باطله والتقاط صدقه من زوره واستخلاص صوابه من غواشى خطئه، إذ لا بد لك منه فربما أخذ التوفيق بيدك ورفلك عن محيط الضلالة وربما أوقفك التحير وربما غرك شاهد الزور وهذا الذى عن يمينك^(٣) أهوج، إذا انزعج هائج لم يقمه النصح ولم يباطئه الرفق كأنه نار فى حطب، أو سهل فى صيب أو قرم مغتلم أو سمع ثائر وهذا الذى عن يسارك فقذر^(٤) شره قرم شيق لا يملأظنه إلا التراب، ولا يسد غرثه إلا الرغام، لعمة لحمه طعمة حرصة كأنه خنزير أجمع ثم أرسل فى الجلة ولقد أوصقت يا مسكين بهؤلاء إلصاقاً لا يبريك عنهم إلا غربة تأخذك إلى بلاد لم يطأها أمثالهم^(٥) وإذ لات حين تلك الغربة ولا محيص لك عنهم فلنطلبهم يدك وليغلبهم سلطانك، وإياك أن تقبضهم زمامك أو تسهل لهم قيادك بل استظهر عليهم بحسن الإيالة وسمهم سوم الاعتدال فإنك إن متنت لهم سخرتهم ولم يسخروك، وركبتهم ولم يركبوك، ومن توافق حيلك فيهم أن تتسلط بهذا الشكس الزهر على هذا الأرعن النهم تزبره زبراً فتكسره كسراً وأن تستدرج غلواء هذا التائه العسر بخلاية هذا الأرعن الملق فتخفضه خفضاً، وأما هذا الموه^(٦) المتحرص فلا تحتج إليه أو يأتيتك موثقاً من الله غليظاً فهنا لك صدقة تصديقاً ولا تجحم عن إصاحته إليه لما ينهيه إليك وإن خلط فإنك لن تعدم من أنبائه ما هو جدير باستثباته وتحققه به، فلما وصف لى هؤلاء الرفقة وجدت قبولي مبادراً إلى تصديق ما قرفهم به فلما استأنفت فى امتحانهم طريقة المعتبر صحح المختبر منهم الخبر عنهم، وأنا فى مزاولتهم ومقاساتهم فتارة لى اليد عليها وتارة لها على والله تعالى المستعان على حسن مجاورته هذه الرفقة إلى حين الفرقة - ثم إنى استهديت^(٧) هذا الشيخ سبيل السياحة استهداء حريص عليها مشوق إليها فقال إنك ومن هو يسبيلك من مثل سياحتى لمصدود وسبيله عليك

(١) أشار به إلى قوة التحليل، وأشار بقوله «يلقى الباطل» إلى أن من طبيعة هذه القوة أنها دائماً تحاول أن تشبه الشيء بالشيء، من دون أن تكون علاقة قوية بينهما.

(٢) لعلها نرا.

(٣) إشارة إلى القوة الغضبية وأنها أقوى من القوة الشهوانية التى وصفها بأنها على الهمار.

(٤) الفاء زائدة لسوء التصحيح.

(٥) أراد بذلك ما عليه قوتها العقلية من ملازمة هذه القوى الأخرى لها، وضرورة مجاورتها إيماناً ولا مخلص للمتل ولا منجى، ما دام مع البدن.

(٦) أشار به إلى الطربى الذى يجب أن يسلك فى تدبير القوة المتخلية للوصول إلى السلامة. وذلك كأن لا يثق بها كل الثقة، ويميز صدقها من كذبها، وباطلها من حقها.

(٧) استهديت، أى لما وجدت العقل على هذا الكمال، وأنه منبع العلوم والمعارف، حرصت على سلوك سبيله، واقتباس العلم منه، ففرغت إليه لمهدى السبيل السوى.

وعليه لمسدود^(١) أو يسعدك التفرد وله موعد مضرب لن تسبقه فاقنع بسياحة مدخولة بإقامة تسريح حيناً وتخالط هؤلاء حيناً فمتى تجردت للسياحة بكنه نشاطك وافقتك وقطعتهم وإذا حننت نحوهم انقلبت إليهم وقطعتنى حتى يأتى لك أن تتولى براءتك منهم فرجع بنا الحديث إلى مسألته عن إقليم إقليم مما أحاط بعلمه ووقف عليه خبره فقال لى إن حدود الأرض ثلاثة - حد يحده الخاققان^(٢) وقد أدرك كنهه وترامت به الأخبار الجلية المتواترة - والغريبة يجل ما يحتوى عليه وحدان^(٣) غريبان - حد المغرب وحد قبل المشرق ولكل واحد منهما صقع قد ضرب بينهما وبين عالم البشر حد محجور لن يعدوه^(٤) إلا الخواص منهم المكتسبون منة لم يقات للبشر بالفطرة^(٥) ومما يفيدها الاغتسال فى عين حرارة فى جوار عين الحيوان الراكدة إذا هدى إليها السايح فتظهر بها وشرب من فراتها سرت فى جوارحه منة مبتدعة يقوى بها على قطع تلك المهام ولم يترسب فى البحر المحيط ولم يكأده جبل قاف ولم تدهده الزبانية مدهده إلى الهاوية فاستزدناه شرح هذه العين فقال سيكون قد بلغكم حال الظلمات القيمة بناحية القطب فلا يستطيع عليها الشارق فى كل سنة إلى مسمى أنه من خاضها ولم يحجم عنها أفضى إلى فضاء غير محدود قد شحن نوراً فيعرض له أول شىء عين حرارة تمد نهرًا على البرزخ^(٦) من اغتسل منها خف على الماء فلم يرجحن إلى الفرق وتقم لك الشواهد غير منصب حتى تتلخص^(٧) إلى أحد الحدين المنقطع عنهما، فاستخبرناه عن الحد الغربى لمصاوبة بلادنا إياه فقال إن بأقصى المغرب بحرًا كبيرًا حاميًا قد سمى فى الكتاب الإلهى عينًا حامية^(٨) وإن الشمس تقرب من تلقائها ومعد هذا البحر من إقليم غامر فات التحديد رحبه لا عمار له إلا غرباء يطرؤون عليه والظلمة معتكفة على أديمه^(٩) وإنما ينمحل المهاجرون إليه لمة^(١٠) نور مهما جنحت الشمس للجوب وأرضه سبخة كلما أهلت بعمار نبت لهم قابتنى بها آخرون، يعمرن فينهار ويبنون فينهال وقد أقام الشجار بين أهله

(١) أراد استحالة التعقل الخالص من شوب التخيل والحس، ولا يزال هذا دأبه ودينه إلى أن يدرك الموت، وتفرق النفس البدن.

(٢) حد يحده الخاققان هو عالم المركبات المحسوسة فى عالمى الأرض والسما. وهى التى يحيط بها الخاققان. وحدان.

(٣) الحدان هما الهوى والصورة. فالتى وراء المغرب الهوى، والتى من قبل المشرق الصورة.

(٤) أى لكل من الهوى والصورة كنه وحقيقة قد ضرب بينهما وبين عالم البشر بسور.

(٥) يريد علم المنطق.

(٦) أى يصير مدناً لتعلق الهولانى المستمد للمعارف.

(٧) أى بلغ من علم المنطق درجة بحيث يطلع على الحقائق من غير تعب ولا نصب.

(٨) أشار بها إلى الهوى. وغروب الشمس فيها نصيب الصورة منها وملاستها إياها.

(٩) أى أنه من إقليم واسع مشتمل على أصناف من الكائنات من العناصر. والصورة طارئة عليها من موضع بعيد عن موطن الهوى. إذ من حق الهوى أن تكون بلا صورة. فهناك تكون المنظمة مستوتية، والصورة نور من واهبها، وبواسطتها تزول الظلمة عن الهوى المجردة.

(١٠) لمة، أى أن الكائنات الفاسدة استحدثت نورها من صورها المستفادة عند أفول الصورة فى هبولاها.

بل القتال فأينما طائفة عزت استولت على عقر ديار الآخرين وفرضت عليهم الجلاء، تبتغى قراراً، فلا يستخلص إلا خساراً^(١) وهذا ديدنهم^(٢) لا يفترون وقد تطوق هذا الإقليم كل حيوان ونبات لكنها إذا استقرت به وورعته وشربت من مائة غشيته غواش غريبة من صورها^(٣) فترى الإنسان فيها قد جلله مسك بهيمة ونبت عليه أثيث من العشب وكذلك حال كل جنس آخر فهذا إقليم خراب سيخ مشحون بالفتن والهيج والخصام والهرج يستعير البهجة من مكان بعيد وبين هذا الإقليم وإقليمكم أقاليم أخرى^(٤) لكن وراء هذا الإقليم مما يلي محط أركان السماء إقليم شبيه به في أمور^(٥) منها أنه صصف غير أهل إلا من غرباء واغلين ومنها أنه يسترق النور من شعب. غريب وإن كان أقرب إلى كوة النور من المذكور قبله ومن ذلك أنه مرسى قواعد السماويات كما أن الذى قبله مرسى قواعد هذه الأرض ومستقر لها لكن العمارة فى هذا الإقليم مستقرة لا مغاصبة بين واردها للمحاط ولكل أمة صقع محدود لا يظهر عليهم غيرهم^(٦) غالباً فأقرب معامره منا بقعة سكانها أمة صغار الجثث حثاث الحركات ومدنها ثمان^(٧) مدن ويتلوها مملكة أهلها أصغر جثثاً من هؤلاء وأثقل حركات يلهجون بالكتابة والنجوم والنيروجات والطلسمات والصنائع الدقيقة والأعمال العميقة مدنها^(٨) تسع ويتلوها وراءها مملكة أهلها متمتعون بالصباحة مولعون بالقصف والطرب مبرأون من الغفوم لطف لتعاطى المظاهر مستكثرون من ألوانها تقوم عليها امرأة قد طبعوا على الإحساس والخير فإذا ذكر الشر أشمأزوا عنه ومدنها ثمانى مدن^(٩). ويتلوها مملكة قد زيد لسكانها بسطة فى الجسم وروعة فى الحسن ومن خصالهم أن مفارقتهم من بعيد عزيزة الجدوى ومقاربتهم مؤذية ومدنها خمس مدن^(١٠). ويتلوها مملكة تأوى إليها أمة يفسدون فى الأرض حبيب إليهم الفتك والسفك والأغتيال والمثل مع طرب ولهو يملكهم أشقر مقرى بالنكب والقتل والضرب وقد فتن كما يزعم رواة أخبارها بالملكة الحسنى المذكور أمرها قد شغفته حباً ومدنها سبع مدن^(١١)

(١) أى إن هذه الأحوال طبيعة فى هذه الكائنات الفاسدة.

(٢) أى أعراض تلزمها السبب الهبولى.

(٣) أى أن الصورة الإنسانية إذا حصلت فى المادة اقترنت بها أعراض غريبة، ولا يختص بشكل دون شكل، ولا قدر دون قدر، ولا وضع دون وضع.

(٤) يريد بالأقاليم الأخرى الأنواع المعدنية والنباتية والحيوانية. وإقليمكم انوع الإنسانى.

(٥) أراد بها الأجرام السماوية التى أقربها إلينا فلك القمر. وهو أولها. وأخرها الفلك التاسع وفوقه إقليم آخر وهو علة العلل وهو الله تعالى وطبيعته مباينة لطبيعة الكون والفساد.

(٦) أى صورها صور لا تفارقها ولا تتبدل بأضدادها. وهذا شأن عالم الكون والفساد.

(٧) إشارة بذلك إلى فلك القمر. وعنى بسكانها القمر نفسه. ووصفه بصغر الجثة، إذ كان حجمه أصغر من حجم الأرض.

(٨) يشير به إلى فلك عطارد. ووصفه بالكتابة والنجوم والطلسمات إلخ على منذهب أصحاب النجوم، واعتقادهم دلالة عطارد على هذه الأمور.

(٩) أشار به إلى فلك الزهرى، ووصفت بهذه الأوصاف على مذهب أصحاب النجوم.

(١٠) يشير به إلى فلك الشمس، ووصف الشمس بأنها أوتيت بسطة فى الجسم لأنها عظيمة القدار مع دون غيرها.

(١١) ذلك فلك المريخ، وهذه الصفات صفاته كما يزعم النجومون.

ويتلوها مملكة عظيمة أهلها غالون فى العفة والعدالة والحكمة والتقوى وتجهيز جهاز الخير إلى كل قطر واعتقاد الشفقة على كل من دنا وبعد وبذل المعروف إلى من علم وجهل. وقد جسم حظهم من الجمال والبهاء ومدنها سبع مدن^(١) ويتلوها مملكة كبيرة يسكنها أمة غامضة الفكر مولعة بالشرف فإن جنحت للإصلاح أتت نهاية التأكيد وإذا وقعت بطائفة لم تطرقها طروق متهور بل توختها بسيرة الداهى المنكر لا تمجل فيما لا تعتمد غير الأناة فيما تأتى وتذر ومدنها سبع مدن^(٢) ويتلوها مملكة كبيرة منتزحة الأقطار^(٣) كثيرة العمار بقعة لا يتمدون وإنما قرارهم قاع صغف مفصول باثنى عشر حدًا فيها ثمانية وعشرون محطًا لا تعرج طبقة منهم إلى محط طبقة إلا إذا خلا من أمامها عن دورهم فسار عنه إلى خلفها^(٤) وإن أمم الممالك التى قبلها لتسافر إليها وتردد فيها ويلبها مملكة لم يدرك أبقها إلى هذا الزمان لا مدن فيها ولا كور ولا يأوى إليها من يدركه البصر^(٥) وعمارها الروحانيون من الملائكة لا ينزلها البشر ومنها ينزل على من يليها الأمر والقدر وليس وراءها من الأرض معمور فهذان الإقليمان بهما يتصل الأرضون والسموات ذات اليسار من العالم التى هى المغرب فإذا توجهت منها تلقاء المشرق رفع لك إقليم لا يعمره بشر بل ولا نجم ولا شجر ولا حجر إنما هو برحوب ويم غمر^(٦) ورياح محبوسة ونار مشبوبة وتجوزة إلى إقليم تلقاء فيه جبال رأسية وأنهار ورياح مرسله وغيوم هائلة وتجذ فيها العقبان واللجين والجواهر الثمينة والوضعية أجناسها وأنواعها إلا أنه لا ثابت فيه ويؤديك عبوره إلى إقليم مشحون بما خلا ذكره إلى ما فيه من أصناف النبات نجمة وشجرة مثمرة وغير مثمرة محبة ومبرزة لا تجذ فيه من يضىء ويفضز من الحيوان وتتعداه إلى إقليم يجتمع لك ما سلف ذكره إلى أنواع الحيوانات العجم سابحها وزاحفها ودارجها ومدومها ومتولداتها إلا أنه لا أنيس فيه وتخلص عنه إلى عالمكم هذا وقد دلت على ما يشتمله عيانًا وسماعًا فإذا قطعت سمت المشرق وجدت الشمس تطلع بين قرنى الشيطان فإن للشيطان قرنين قرن يطير وقرن يسير^(٧) والأمة السيارة منها

(١) وذلك فلك المشترى.

(٢) وذلك فلك زحل.

(٣) أى فضاء واحد مستو غير منقسم إلى بقاع مختلفة.

(٤) أشار بهذا إلى منطقة هذا الفلك التى تسمى فلك البروج، وقد قسموه إلى اثنى عشر قسمًا سعى كل قسم منها باسم، وهى الحمل والثور، والجوزاء والسرطان، والأسد والسفيلة، والميزان والقرب، والقوس والجدى، والدلو والحوت. وجعلها محطًا إذ كان مقدار سهر كل منها بقدر لا يتعداه، وأبعاد ما بينها ثابتة لا تتغير ﴿لأ الشمس ينبقى لها أن تدرى القمر، ولا الليل سابق النهار﴾ سورة يس آية ٤٠.

(٥) أشار به إلى الفلك التاسع، ويقولون إنه لا يعرف مقداره، لخلوه من الكواكب.

(٦) يشير إلى الفلك العاشر الذى هو علة الملل وهو الذى له الأمر المطلق، وقدره ينزل إلى سائر الموجودات. ويشير بما يأتى إلى فناء الأجسام عنده، لإخلاء، وإملاء. بل عنده تنقطع الأجسام. وسطحه ينتهى إلى لا شىء. وهذا النظام هو الذى كانت تجرى عليه فلسفة اليونان وفلسفة العصور الوسطى كلها.

(٧) أراد بالقرن الذى يطير القوى المدركة فى الإنسان، والقرن الذى يسير القوى المحركة له. وشبه الإدراك بالطيران.

قبيلتان قبيلة فى خلق السباع وقبيلة فى خلق البهائم^(١) وبينهما شجار قائم وهما جميعاً ذات اليمسار من المشرق وأما الشياطين التى تطير فإن نواحيها ذات اليمين من المشرق^(٢) لا تنحصر فى جنس من الخلق بل يكاد يختص كل شخص منها بصيغة نادرة فمنها خلق لس فى خلقين أو ثلاثة أو أربعة كإنسان يطير وأفعوان له رأس خنزير ومنها خلق هو خداج من خلق مثل شخص هو نصف إنسان وشخص هو فرد رجل إنسان وشخص وهو كف إنسان أو غير ذلك من الحيوان ولا يبعد أن يكون التماثل المختلطة التى يرقمها المصورون منقولة من ذلك الإقليم والذى يغلب^(٣) على أمر هذا الأقليم قد رتب سككا خمساً للبريد^(٤) جعلها أيضاً مسالح لمملكته فهناك يختطف من يستهوى من سكان هذا العالم ويستثبت الأخبار المنتهية منه ويسلم من يستهوى إلى قيم على الخمسة مرصد بباب الإقليم ومعهم الأنباء فى كتاب مطوى مختوم لا يطلع عليه القيم إنما له وعليه أن يوصل جمعيه إلى خازن يعرضه على الملك^(٥) وأما الأسرى فيتكلفهم هذا الخازن وأما آلتها فيستحفظها خازننا^(٦) آخر وكلما استأسروا من عالمكم أصنافاً من الناس والحيوان وغيره تناسلوا على صورهم مزاجاً منها وإخراجاً إياها. ومن هذين القرنين من يسافر إلى إقليمكم هذا فيغشى الناس فى الأنفاس حتى تخلص إلى السويداء من القلوب فأما القرن الذى فى صورة السباع من القرنين السيارين فإنه يتربص بالإنسان طروا أذى معتباً عليه فيسفره ويزين له سوء العمل من القتل والمثل والإيحاش والإيذاء فيربى الجور فى النفس ويبعث على الظلم والغشم^(٧) وأما القرن الآخر منهما فلا يزال يناجى بال الإنسان بتحسين الفحشاء من الفعل والمنكر من العمل والفجور إليه وتشويقه إليه وتحريضه عليه قد ركب ظهر اللجاج واعتمد على الإلحاح حتى يجره إليه جزاً^(٨) وأما القرن الطيار فإنما يسول له التكذيب بما لا يرى ويصور لديه حسن العبادة للمطبوع والمصنوع ويساود سر الإنسان أن لا نشأة أخرى ولا عاقبة للسوى والحسنى ولا قيوم على الملكوت^(٩) وإن من القرنين لطوائف تصاقب حدود إقليم وراء إقليمكم تعمره الملائكة الأرضية تهدى بهدى الملائكة قد نزعتم عن

لشدة حركته والوصول بها الأشياء البعيدة. وشبه المحركة بالسبر لبطنها، والوصول بها إلى الأشياء القريبة.

(١) يشير بهما إلى القوة الغشبية والقوة الشهوانية.

(٢) هذه هى القوة المتخلية.

(٣) أراد به النفس الإنسانية.

(٤) هى الحواس الخمس.

(٥) أراد بالملك النفس الإنسانية. وعنى بقوله ويستثبت الأخباره معرفة المعانى غير المحسوسة. وأراد بالقيم الحسن المشترك.

(٦) العوالب خازن، ويشير بالخازن الآخر إلى القوة الوهمية. وأراد بقوله وكنما استأثروا من عالمكم المحاكاة والتركيه والتفصيل على حسب ما كان معروفاً فى القديم من علم النفس.

(٧) يشير به إلى القوة الغشبية التى فى خلق السباع.

(٨) أى أن القوة الشهوانية تستولى على النفس، وتبتمتها على العمل الشهوانى.

(٩) يشير بهذا إلى القوة المتخلية.

غواية المردة وتقييد سير الطيبين من الروحانيين فأولئك إذا خالطوا الناس لم يبعثوا بهم ولا يضلوهم ويحسن مظاهرتهم على تطهير وهى جن وحن^(١) ومن حصل وراء هذا الإقليم وغل فى إقليم الملائكة فالتصل منها بالأرض إقليم سكنته الملائكة الأرضيون وإذا هم طبقات طبقة ذات الميمنة وهى علامة أمارة وطبقة تحاذيها ذات الميسرة وهى مؤتمرة عمالة والطبقتان تهبطان إلى إقليم الجن والإنس هوبا وتمعان فى السماء رقبًا ويقال إن الحفظة الكرام والكتابين منهما^(٢) وإن القاعد مرصد اليمين من الأمانة وإليه الإملاء^(٣) والقاعد مرصد اليسار من العمالة وإليه الكتاب^(٤) ومن وجد له إلى عبور هذا الإقليم سهيل خلص إلى ما وراء السماء خلوصًا فلمح ذرية الخلق الأقدام ولهم ملك واحد مطاع فأول حدوده معمور بخدم ولكمهم الأعظم عاكفين على العمل المقرب إليه زلفى^(٥) وهم أمة بررة لا تجيب داعية أو قرم أو غلعة أو ظلم أو حسد أو كسل قد وكلوا بعمارة ريش هذه الملكة ووقفوا عليه وهم حاضرة متمدون يأوون إلى قصور مشيدة وأبنية سرية تنوف فى عجن طينتها حتى انعجن مالا يشاكل طينة إقليمكم^(٦) وإنه لأجلد من الزجاج والياقوت وسائر ما يستتبط أمد بلائه وقد أملى لهم فى أعمارهم وأنسى فى آجالهم فلا يحرمون دون أبعد الآماد وتيرتهم عمارة الريش طائعين وبعد هؤلاء أمة أشد اختلاطًا بملكهم مصرون على خدمة المجلس بالثول وقد صننوا فلم يتبدلوا بالاعمال^(٧) واستخلصوا للقربى ومكنوا من رموق المجلس الأعلى والحقوف حوله وتمعوا بالنظر إلى وجه الملك وصالا لا فصال فيه وحلوا تحلية اللطف فى الشمائل والحسن والثقافة فى الأذهان والنهائية فى الإشارات والرواء الباهر والحسن الرائع والهيئة البالغة وضرب لكل واحد منهم حد محدود ومقام معلوم ودرجة مفروضة لا ينازع فيها ولا يشارك فكل من عداه يرتفع عنه أو يسمح نفسًا بالقصور دونه وأدناهم منزلة من الملك واحد هو أبوهم وهم أولاده وحفدته^(٨) وعنه يصدر إليهم خطاب الملك ومرسومه ومن غرائب أحوالهم أن طبايعهم لا تستعجل بهم إلى الشيب والهزم وأن الوالد منهم وإن كان أقدم مدة فهو أسبغ منه وأشد بهجة وكلهم مسخرون قد كفوا الاكتفاء والملك أبعدهم فى ذلك مذهبًا ومن عزاه إلى

(١) أراد بالجن القوة المتعلقة من الحواس.

(٢) أرد به النفوس الناطقة الإنسانية. أى إذا تجاوزت بنظرك رتبة هذه القوى البدنية انتهيت فى النظر إلى رؤية الملائكة.

(٣) أراد بالحفظة والكرام الكتابين قوة العقل من قوله تعالى ﴿وإن عليكم لحافظين - كراما كتابين - يعلمون ما تعملون﴾ سورة الانضار آية ١٠ ، ١١ ، ١٢ . وذلك لأن العقل هو الذى يحفظ الإنسان ويدير أمره.

(٤) فى الإنسان قوتان، قوة علمية، وقوة عملية وقد جعل العملية ذات اليمين لشرفها، وفضلها على الأخرى العملية.

(٥) أشار به إلى النفوس الفلكية، فإنها تتشرف بالقرب من الله فى الاستكمال. وكانوا يعتقدون ذلك، وأنهم أمة بررة منزعة من القوى الأرضية والغضبية والشهوانية.

(٦) أى ليست هى مجردة عن المادة كل التجريد، بل ملايسون لها على نوع من اللابسة، وقوله يأوون إلى قصور، هى صور

الافلاك التى شهبها فى علوها وارتفاع محلها بالقصور المشيدة.

(٧) أشار به إلى العقول الفعالة المارقة للمادة أصلا.

(٨) يريد به العقل الفعال الأول وهو البدأ الأول. وسماه أبألهم إذ كان وجود ما سواه منه .

عسرق فقد زل^(١) ومن ضمن الوفاء بمدحه فقد هذى قد فسدت قدر الوصاف عن وصفه وحادث
 عن سبيله الأمثال فلا يستطيع ضاربها إلا بتباين أعضائه بل كله لحسنه وجه وجوده يد^(٢)
 يعنى حسنه آثار كل حسن ويحقر كرمه نفاسة كل كرم ومتى هم بتأمله أحد من الحافين
 حوله بساطة غض الدهش طرفه قآب حسيراً يكاد بصره يخططف قبل النظر إليه وكان حسنه
 حجاب حسنه وكان ظهوره سبب بطونه وكان تجليه سبب خفائه كالشمس لو انتقبت يسيراً
 لاستعلنت كثيراً فلما أمعنت فى التجلى احتجبت وكان نورها حجاب نورها وإن هذا الملك
 نطلع على ذويه بهاءه لا يضمن عليهم بلقائه وإنما يوتون من دنوقواهم دون ملاحظته وإنه
 لسمح فياض واسع البرغمر النائل رحب الفناء عام العطاء من شاهد أثرًا من جماله وقف
 عليه لحظة ولا يلفته عنه غمزة ولربما هاجر إليه أفراد من الناس ففتلقاهم من فواضله ما
 ينوبهم ويشعرهم احتقار متاع إقليمتكم هذا فإذا انقلبوا من عنده انقلبوا وهم مكروهون.
 قال الشيوخ حى بن يقظان لولا تمزىبى إليه بمخاطبتك منبهاً إياك لكان لى به شاغل عنك
 وإن شئت اتبعتنى إليه والسلام.

تمت رسالة حى بن يقظان

بحمد الله ومنه

والصلاة على محمد خير خلقه

وعلى آله وأصحابه

(١) يشير بذلك إلى أن من انتسب إلى أصل من مادة أو صورة أو فاعل أو غاية فقد زاغ عن الحق.
 (٢) أى أنه لا يتقسم على وجه من الوجوه لا معنى ولا مقداراً، لأنه واحد من كثر جهة.

**رسالة حَيِّ بن يقظان
عند ابن طفيل**

مقدمة المؤلف

والرسالة الثانية

الحمد لله العظيم الأعظم القديم الأقدم العليم الأعلّم الحكيم الأحكم الرحيم الأرحم الكريم الأكرم الحلیم الأحلم ﴿الذى علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم﴾^(١) ﴿وكان فضل الله عليك عظيماً﴾^(٢) أحمدته على فواضل النعماء وأشكره على تتابع الآلاء. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمداً عبده ورسوله صاحب الخلق الطاهر والمعجز الباهر والبرهان القاهر والسيف الشاهر صلوات الله عليه وسلامه وعلى آله وأصحابه أولى الهمم العظام وذوى المناقب والمعالم وعلى جميع الصحابة والتابعين إلى يوم الدين وسلم تسليماً كثيراً.

سألت أيها الأخ الكريم الصفى الحميم -منحك الله البقاء الأبدى وأسعدك السعد السرمدى- أن أثبت إليك ما أمكننى بثه من أسرار الحكمة المشرقية^(٣) التى ذكرها الشيخ (الإمام) الرئيس أبو على ابن سينا فأعلم، أن من أراد الحق الذى لا جمجمة فيه فعليه بطلبها والجد فى اقتنائها. وصف الحالة التى شعر بها ابن طفيل.

ولقد حرك منى سؤالك خاطراً شريفاً أفضى لى- والحمد لله إلى مشاهدة حال لم أشهدها قبل وانتهى بسى إلى مبلغ هو من الغرابة بحيث لا يصفه لسان ولا يقوم به بيان لأنه من طور غير طورها وعالم غير عالمها. غير أن تلك الحال لمالها من البهجة والسرور واللذة والخبور^(٤) لا يستطيع من وصل إليها وانتهى إلى حد من حدودها أن يكتم أمرها أو يخفى سرها بل يعتريه من الطرب والنشاط والمرح والانبساط ما يحمله على البوح بها مجملة دون تفصيل وإن كان ممن لم تحذقه العلوم قال فيها بتغير تحصيل حتى إن بعضهم قال فى هذه الحال «سبحانى ما أعظم شأنى»^(٥). وقال غيره «أنا الحق؟» وقال غيره «ليس فى الثوب إلا الله».

وأما الشيخ أبو حامد الغزالي (رحمة الله عليه) فقال متمثلاً عند وصوله إلى هذا الحال بهذا البيت:

(١) ابن طفيل

(٢) سورة العلق الآية ٤، ٥.

(٣) سورة النساء الآية ١١٣.

(٤) اختلف المشتشرقون اختلافاً طويلاً فى تفسير هذه الكلمة هل هو رديف لكلمة حكمة الإشراف أو هى مقابل لكلمة حكمة المغاربة. ولو كانت نسبة إلى الإشراف، لكانت الحكمة الإشرافية لا المغربية؟ فنحن نرجح أن تكون نسبة إلى المشرق، مقابلة لحكمة المغرب، وهى حكمة اليونان ومن إلهم ويرجع هنا أن لابن سينا كتاباً فى المنطق يسمى «منطق المشاركة» يرد به على منطق أرسطو أى منطق المغاربة.

(٥) يريد بها الحالة التى يصل فيها العارف إلى الله وسنراها فى آخر الكتاب.

(٥) تنسب هذه الجملة لأبى يزيد البسطامى، ومثلها قول الحلاج «ما فى الجبة إلا الله» وقوله:

نحن روحان حللنا بدننا

وإذا أبصرتنى أبصرتنا

وأنا من أهوى ومن أهوى أنا

فإذا أبصرتة أبصرتنى

وكلها ناشئة من عقيدة وحدة الوجود

فكان ما كان ممن لست أذكره فظن خيرًا ولا تسألًا عن الخير.

وإنما أدبته المعارف وحذقته العلوم^(١).

وانظر إلى قول أبي بكر بن الصائغ المتصل بكلامه في صفة الاتصال فإنه يقول: «إذا فهم المعنى المنقود من كتابه ذلك، ظهر عند ذلك أنه لا يمكن أن يكون معلوم من العلوم المتعاطاة في رتبة وحصل متصوره يفهم ذلك المعنى في رتبة يرى نفسه فيها مباينًا لجميع ما تقدم مع اعتقادات آخر ليست هيولانية وهي أجل من أن تنسب إلى الحياة الطبيعية بل هي من أحوال السعداء منزهة عن تركيب الحياة الطبيعية بل هي أحوال من أحوال السعداء خليفة أن يقال لها أحوال إلهية يهبها الله سبحانه وتعالى لمن يشاء من عباده.

وهذه الرتبة التي إليها أبو بكر ينتهي إليها بطريق العلم النظري والبحث الفكري. ولا شك أنه بلغها ولم يتخطها.

وأما الرتبة التي أشرنا إليها نحن أولاً فهي غيرها وإن كانت إياها بمعنى أنه لا ينكشف فيها أمر على خلاف ما انكشف في هذه وإنما تغايرها بزيادة الوضوح ومشاهدتها بأمر لا نسميه قوة إلا على المجاز إذ لا نجد في الألفاظ الجمهورية^(٢) ولا في الاصطلاحات الخاصة أسماء تدل على الشيء الذي يشاهد به ذلك النوع من المشاهد. وهذه الحال التي ذكرناها وحركنا سؤالك إلى ذوق منها هي من جملة الأحوال التي نبه عليها الشيخ أبو علي حيث يقول: «ثم إذا بلغت به الإرادة والرياضة حدًا ما عنت له خلصات من اطلاع نور الحق لذيدة كأنها بروق تومض إليه ثم تخمد عنه ثم إنه تكثر عليه هذه الفواشي إذا أمن في الارتياض ثم إنه لهوغل في ذلك حتى يغشاه فسي غير الارتياض فكلما لمح شيئًا عاج منه إلى جنات القدس فيذكر من أمره أمرًا فيغشاه غاش فيكاد يرى الحق في كل شيء. ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغًا ينقلب له وقته سكينته». فيصير المخطوف مألوفًا والوميض شهابًا بينا وتحصل له مصارفه مستقرة كأنها صحبة مستمرة^(٣). إلى ما وصفه من تدرج المراتب وانتهاؤها إلى النبيل بأن يصير سره مرآة مجلوة يحاذي بها شطر الحق. ، وحينئذ تدر عليه اللذات العلى. ويفرح بنفسه لما يرى بها من أثر الحق ويكون له في هذه الرتبة نظر إلى الحق ونظر إلى نفسه وهو بعد متردد ثم إنه لهغيب عن نفسه فيلاحظ جناب القدس فقط وإن لحظ نفسه فمن حيث هي

(١) هو استعمال غريب لكلمة حنق، يستعمله ابن طفيل كثيرًا. والشائع في الاستعمال قونهم وحذق في العلوم لا حذقته العلوم

(٢) أى الألفاظ التي يستعملها الجمهور.

(٣) هذه هي عبارة ابن سينا. وكل المتصوفة من مسنمين وغير مسنمين مجمعون على وصولهم إلى هذه الحالة، حالة الكشف والاتصال بالله. مثل كلام محيي الدين بن العربي وابن الفارض والغزالي، وجلال الدين الرومي وغيرهم.

لاحظه وهناك يحق الوصول^(١).

فهذه الأحوال التى وصفها إنما أراد بها أن تكون له ذوقاً لأعلى سبيل الإدراك النظرى المستخرج بالمقاييس وتقديم المقدمات وانتاج النتائج وإن أردت مثلاً يظهر لك به الفرق بين إدراك هذه الطائفة وإدراك سواها فتخيل حال من خلق مكفوف البصر إلا أنه جيد الفطرة قوى الحدس ثابت الحفظ مسدد الخاطر فنشأ منذ كان فى بلدة من البلدان ومازال يتعرف أشخاص الناس بها وكثيراً من أنواع الحيوان والجمادات وسكك المدينة ومسالكتها وديارها وأسواقها بما له من ضروب الإدراكات الأخر حتى صار يمشى فى تلك المدينة بغير دليل ويعرف كل من يلقاه ويسلم عليه بأول وهلة.

وكان يعرف الألوان وحدها بشروح أسمائها وبعض حدود تدل عليها. ثم إنه بعد أن حصل على هذه الرتبة فُتح بصره وحدثت له الرؤية البصرية فعشى فى تلك المدينة كلها وطاق بها فلم يجد أمراً على اختلاف ما كان يعتقده ولا أنكر من أمرها شيئاً. وصادف الألوان على نحو صدق الرسوم عنده التى كانت رسمت له بها غير أنه فى ذلك كله حدث له أمران عظيمان، أحدهما تابع للآخرهما.. زيادة الوضوح والانبلاج واللذة العظيمة فحال الناظرين الذين لم يصلوا إلى طور الولاية هى حالة الأعمى الأولى والألوان التى فى هذه الحال معلومة بشروح أسمائها هى تلك الأمور التى قال أبو بكر إنها أجل من أن تنسب إلى الحياة الطبيعية يهبها الله لمن يشاء من عباده. وحال النظار اللذين وصلوا إلى طور الولاية ومنحهم الله تعالى ذلك الشئ، الذى قلنا إنه لا يسمى قوة إلا على سبيل المجاز، هى الحالة الثانية.

وقد خرج بنا الكلام إلى غير ما حركتنا إليه بسؤالك بعض خروج بحسب ما دعت الضرورة إليه وظهر بهذا القول أن مطلوبك لم يتعد أحد غرضين.

١ - إما أن تسأل عما يراه أصحاب المشاهدة والأنواق والحضور فى طور الولاية فهذا مما لا يمكن إثباته على حقيقة أمره فى كتاب ومتى حاول أحد ذلك وتكلفه بالقول أو الكتب استحالت حقيقته وصار من قبيل القسم الآخر النظرى لأنه إذا كسى الحروف والأصوات وقرب من عالم الشهادة لم يبق على ما كان عليها بوجه ولا حال واختلفت العبارات فيه اختلافاً كثيراً وزلت به أقدام قوم من الصراط المستقيم وظن بأخريين أن أقدامهم زلت وهى لم تزَل وإنما كان كذلك لأنه أمر لا نهاية له فى حضرة متسعة الأكناف. محيطة غير محاط بها^(٢).

٢ - والغرض الثانى من الغرضين اللذين قلنا إن سؤالك لن يتعدى أحدهما هو أن تبتقى

(١) من كلام ابن سينا.

(٢) ربما أوضح هذا المعنى القصة المروية عن اجتماع ابن سينا وأبى سعيد بن أبى الخير، فقد روى أنهما اجتمعا نحو ثلاثة أيام، فلما افتراقا سأل تلاميذ ابن سينا شيخهم عن رأيه فى أبى سعيد فقال: «ما أعرفه براه وسأل تلاميذ أبى سعيد شيخهم عن ابن سينا فقال «ما أراه يعرفه ويريدان بالمرقة العلم عن طريق الفلسفة والمنطق. ويريدان بالروية الكشف الذى يحمل للرفيعين عند بلوغهم الغاية.

التعريف بهذا الأمر على طريقة أهل النظر. وهذا - أكرمك الله بولايته - شيء، يحتمل أن يوضع في الكتب وتتصرف به العبارات ولكنه أعدم من الكبريت الأحمر ولا سيما في هذا الصقع^(١) الذي نحن فيه لأنه من الغرابة في حد لا يظفر باليسير منه إلا الفرد بعد الفرد - ومن ظفر بشيء منه لم يكلم الناس إلا رمزاً فإن الملة الحنيفية والشريعة المحمدية قد منعت من الخوض فيه وحذرت عنه. ولا تظن أن الفلسفة التي وصلت إلينا في كتب أرسطو طاليس وأبي نصر^(٢) وفي كتاب الشفاء^(٣) تفي بهذا الغرض الذي أردته ولا أن أحداً من أهل الأندلس كتب فيه شيئاً فيه كفاية وذلك أن من نشأ بالأندلس من أهل الفطرة الفاتحة قبل شيوع علم المنطق والفلسفة فيها قطعوا أعمارهم بعلوم التعاليم وبلغوا فيها مبلغاً رقيقاً ولم يقدروا على أكثر من ذلك. ثم خلف من بعدهم خلف زادوا عليهم بشيء من علم المنطق فنظروا فيه ولم يفيض بهم إلى حقيقة الكمال فكان فيهم من قال:

برج بى أن علوم الورى
اثنان ما إن فيهما من مزيد
«حقيقة» يعجز تحصيلها
و«باطل» تحصيله ما يفيئ

ثم خلف من بعدهم خلف آخر أخذت منهم نظراً وأقرب إلى الحقيقة. ولم يكن فيهم أثقب ذهنًا ولا أصح نظراً ولا أصدق روية من أبى بكر بن الصائغ. غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته. وأكثر ما يوجد له من التأليف إنما هى كاملة ومجزومة من أواخرها ككتابة «فى النفس» و«تدبير المتوحد» وما كتبه فى المنطق وعلم الطبيعة وأما كتبه الكاملة فهى كتب وجيزة ورسائل مختلصة وقد صرح هو نفسه بذلك وذكر أن المعنى المقصود برهانه فى «رسالة الاتصال» ليس يعطيه ذلك القول عطاء بينا إلا بعد عسر واستكراه شديد، وأن ترتيب عبارته فى بعض المواضع على غير الطريق الأكمل ولو اتسع له الوقت مال لتبديلها. فهذا حال ما وصل إلينا من علم هذا الرجل ونحن لم نلق شخصه.

وأما من كان معاصراً له ممن لم يوصف بأنه فى مثل درجته فلم نر له تأليفاً. وأما من جاء بعدهم من المعاصرين لنا فهم بعد فى حد التزايد أو الوقوف على غير كمال أو ممن لم تصل إلينا حقيقة أمره.

وأما ما وصل إلينا من كتب أبى نصر فأكثرها فى المنطق وما ورد منها فى الفلسفة فهى كثيرة الشكوك فقد أثبت فى كتابه «الملة الفاضلة» بقاء النفوس الشريرة بعد الموت فى آلام لا نهاية لها وبقاء لا نهاية له ثم صرح فى «السياسة المدنية» بأنها منحلة وسائرة إلى العدم وأنه

(١) برهد بلد الأندلس، وقد كانت فيها الفلسفة والتصوف نادرين.

(٢) هو الفارابى.

(٣) هو كتاب لابن سينا. قد طبع بعضه فى الطبيعيات والإلهيات، ولم يطبع منه المنطق وهو أوله إلا هذه الأيام بمناسبة مهرجان ابن سينا.

لا بقاء، إلا للنفوس الفاضلة الكاملة ثم وصف في شرح «كتاب الأخلاق» شيئاً من أمر السعادة الإنسانية وأنها إنما أن تكون في هذه الحياة التي في هذه الدار ثم قال عقب ذلك كلاماً هذا معناه «وكل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائزه فهذا قد أيأس الخلق جميعاً من رحمة الله تعالى وصير الفاضل والشرير في رتبة واحدة إذ جعل مصير الكل إلى العدم وهذه زلة لا تقال وعثرة ليس بعدها جبر هذا مع ما صرح به من سوء معتقده في النبوة وأنها يزعمه للقوة الخيالية خاصة، وتفضيلة الفلسفة عليها إلى أشياء، ليس بنا حاجة إلى إيرادها.

وأما كتب «أرسطوطاليس» فقد تكفل الشيخ أبو علي بالتعبير عما فيها وجرى على مذهبه وسلك طريق فلسفته في «كتاب الشفاء» وصرح في أول الكتاب بأن الحق عنده غير ذلك وأنه إنما ألف ذلك الكتاب على مذهب المشائين وأن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه بكتابه في «الفلسفة المنشقية» ومن عنى بقراءة كتاب «الشفاء» وبقراءة كتب أرسطوطاليس ظهر له في أكثر الأمور أنها تتفق وإن كان في كتاب «الشفاء» أشياء لم تبلغ إلينا عن أرسطو. وإذا أخذ جميع ما تعطيه كتب أرسطو وكتاب «الشفاء» على ظاهره دون أن يتقطن لسره وباطنه لم يوصل به إلى الكمال حسبما نبه عليه الشيخ أبو علي في كتاب «الشفاء».

وأما كتب الشيخ أبي حامد الغزالي فهي بحسب مخاطبتها للجمهور تربط في موضع وتحل في آخر وتكفر بأشياء، تم تحللها ثم إنه من جملة ما كفر به الفلاسفة في «كتاب التهافت» إنكارهم لحشر الأجساد وإثباتهم الشواب والعقاب للنفوس خاصة. ثم قال في أول كتاب «الميزان» «إن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع» ثم قال في كتاب «المنقذ من الضلال والمنفص بالأحوال». «إن اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية وأن أمره إنما وقف على ذلك بعد طول البحث» وفي كتبه من هذا النوع كثير يراه من تصفحها وأمعن النظر فيها. وقد اعتذر عن هذا الفعل في آخر كتاب «ميزان العمل» حيث وصف أن الآراء ثلاثة أقسام:

- ١ - رأى يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه.
 - ٢ - ورأى يكون بحسب ما يخاطب به كل سائل ومسترشد.
 - ٣ - ورأى أن يكون بين الإنسان وبين نفسه لا يطلع عليه إلا من هو شريكه في اعتقاده.
- ثم قال بعد ذلك «ولو لم يكن في هذه إلا ما يشكك في اعتقادك الموروث لكفى بذلك نفعاً. فإن من لم يشكك لم ينظر. ومن لم ينظر لم يبصر. ومن لم يبصر بقي في العمى والحيرة. ثم تعتل بهذا البيت:

خذ ما تراه ودع شيئاً سمعت به في طلعة الشمس ما يغنيك عن زحل

فهذه صفة تعليمه وأكثره إنما هو رمز وإشارة لا ينتفع بها إلا من وقف عليها ببصيرة نفسه

أو بهت شعر لإمام سمعها منه ثانيًا أو من كان معدا لفهمها فائق الفطرة فهو يكتفى بأيسر إشارة. وقد ذكر في «كتاب الجوهر» أن له كتبًا مضمونًا بها على أهلها وأنه ضمنها صريح الحق.

ولم يصل إلى الأندلس في علمنا منها شيء بل وصلت كتب يزعم بعض الناس أنها هي تلك المنضمون بها وليس الأمر كذلك وتلك الكتب هي كتاب «المعارف العقلية» وكتاب «النفخ والتسوية» و«مسائل مجموعة» وسواها.

وهذه الكتب وإن كانت فيها إشارات فإنها لا تتضمن عظيم زيادة في الكشف على ما هو ماثوث في كتبه المشهورة.

وقد يوجد في كتاب «انقصد الأسنى» ما هو أغمض مما في تلك. وقد صرح هو بأن كتاب «انقصد الأسنى» ليس مضمونًا به فيلزم من ذلك أن هذه الكتب الواصلة ليست هي المضمون بها.

وقد توهم بعض المتأخرين من كلامه الواقع في آخر «كتاب انشكافة» أمرًا عظيمًا أوقعه في مهوأة لا مخلص له منها وهو قوله — بعد ذكر أصناف المحجوبين بالأنوار ثم انتقاله إلى ذكر الواصلين. أنهم وقفوا على أن هذا الموجود العظيم متصف بصفة تنافي الوجدانية المحضة فأراد أن يلزمه من ذلك أنه يعتقد أن الأول الحق سبحانه في ذاته كثرة ما تعال الله عما يقول الظالمون علوًا كبيرًا.

ولا شك عندنا في أن الشيخ أبا حامد ممن سعد السعادة القصوى ووصل تلك المواصل الشريفة المقدسة. لكن كتبه المنضمون بها المشتعلة على عدم الانكشاف لم تصل إلينا.

ولم يتلخص لنا نحن الحق الذي انتهينا إليه وكان مبلغنا من العلم تتبع كلامه وكلام الشيخ أبى على وصرف بعضهما إلى بعض وإضافة ذلك إلى الآراء التي نبغت في زماننا هذا ولهج بها قوم من منتحلي الفلسفة حق استقام لنا الحق أولاً بطريق البحث والنظر ثم وجدنا منه الآن هذا الذوق اليسير بالمشاهدة وحينئذ رأينا أنفسنا أهلاً لوضع كلام يؤثر عنا وتعين علينا أن تكون أيها السائل — أول من أتحنفناه بما عندنا وأطلعناه على ما لدينا لصحيح ولائك وركاء صفائك.

غير أنا إذا ألقينا إليك بغايات ما انتهينا إليه من ذلك من قبل أن نحكم مباديها ممل لم يفدك شيئاً أكثر من أمر تقليدي مجمل، هذا إن أنت حسنت ظنك بنا بحسب المودة والمؤالفة لا بمعنى أنا نستحق أن يقبل قولنا.

ونحن لا نرضى لك هذه المنزلة ونحن لا نقتنع لك بهذه الرتبة ولا نرضى لك إلا ما هو أعلى منها إذ هي غير كفيفة بالنجاة فضلاً عن الفوز بأعلى الدرجات وإنما نريد أن نحملك على المسالك التي قد تقدم عليها سلوكنا ونسيح بك في البحر الذي قد عبرناه أولاً حتى يفضى بك إلى ما أفضى بنا إليه فتشاهد من تلك ما شاهدناه وتحقق ببصيرة نفسك كل ما تحققتنا

وتستغنى عن ربط معرفتك بما عرفناه. وهذا يحتاج إلى مقدار معلوم من الزمان غير يسير و فراغ من الشواغل وإقبال بالهمة كلها على هذا الفن. فإن صدق منك هذا العزم وصحت نيتك للتشمير في هذا المطلب فستحمد عند الصباح مسراك وتنال بركة مسعاك وتكون قد أرضيت ربك وأرضاك وأنالك حيث تريده من أملك وتطمح إليه بهمتك وكليتك. وأرجو أن أصل من السلوك بك على أقصد الطريق وأمنها من الغوائل والآفات وإن عرضت الآن إلى لمحة يسيرة على سبيل التشويق والحث على دخول الطريق فأنا واصف لك «قصة حَيُّ بن يقظان» وأبال وسلامان، اللذين سماهما الشيخ أبو علي. ففي «قصصهم عبرة لأولى الألباب» وذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد.

ذكر سلفنا الصالح -رضى الله عنهم- أن جزيرة من جزر الهند التي تحت خط الاستواء وهي الجزيرة التي يتولد بها الإنسان من غير أم ولا أب وبها شجر يثمر نساء وهي التي ذكر المسعودي أنها جزيرة الواواق لأن تلك الجزيرة أعدل بقاع الأرض هواء وأتمها لشروق النور الأعلى عليها استعداداً وإن كان ذلك على خلاف مايراه جمهور الفلاسفة وكبار الأطباء فإنهم يرون أن أعدل ما فى المعمورة الإقليم الرابع فإن كانوا قالوا ذلك لأنه صح عندهم أنه ليس على خط الاستواء عمارة لمنع من الموانع الأرضية فلقولهم إن الإقليم الرابع أعدل بقاع الأرض الباقية وجه وإن كانوا إنما أرادوا بذلك أن ما على خط الاستواء شديد الحرارة، كالذى يصرح به أكثرهم فهو خطأ يقوم البرهان على خلافه وذلك أنه قد تبرهن فى العلوم الطبيعية أنه لا سبب لتكون الحرارة إلا الحركة أو ملاقة الأجسام الحارة والإضاءة وتبين فيها أيضاً أن الشمس بذاتها غير حارة ولا مكثفة بشىء، من هذه الأمور المزاجية وقد تبين فيها أيضاً الأجسام التي تقبل الإضاءة أتم القبول هي الأجسام الصقيلة غير الشفافة ويلبها فى قبول ذلك الأجسام الكثيفة غير الصقيلة. فأما الأجسام الشفافة التي لا شىء فيها من الكثافة فلا تقبل الضوء بوجه. وهذا وحده مما برهنه الشيخ أبو علي خاصة ولم يذكره من تقدمه. فإذا تم وصحت هذه المقدمات فاللازم عنها أن الشمس لا تسخن الأرض كما تسخن الأجسام الحارة أجساماً آخر تماسها لأن الشمس فى ذاتها غير حارة ولا الأرض أيضاً تسخن بالحركة لأنها ساكنة ولا على حالة واحدة فى وقت شروق الشمس عليها وفى وقت مغيبها عنها. وأحوالها فى التسخين والتبريد ظاهرة الاختلاف للحس فى هذين الوقتين. ولا للشمس أيضاً تسخن الهواء أولاً ثم تسخن بعد ذلك الأرض بتوسط سخونة الهواء. وكيف يكون ذلك ونحن نجد أن ما قرب من الهواء من الأرض فى وقت الحر أسخن كثيراً من الهواء الذى يبعد منه علواً فبقى أن تسخين الشمس للأرض إنما هو على سبيل الإضاءة لا غير فإن الحرارة تتبع الضوء أبداً حتى أن الضوء إذا أفرط فى المرأة المقمرة أشعل ما حاذها وقد ثبت فى علوم التعاليم بالبراهين

القطعية أن الشمس كروية الشكل وأن الأرض كذلك وأن الشمس أعظم من الأرض كثيراً وأن الذى يستضىء من الأرض بالشمس أبداً هو أعظم من نصفها وأن هذا النصف المضىء من الأرض فى كل وقت أشد ما يكون الضوء فى وسطه لأنه أبعد المواضع من الظلعة عند محيط الدائرة ولأنه يقابل من الشمس أجزاء أكثر وما قرب من المحيط كان أقل ضوءاً حتى ينتهى إلى الظلعة عند محيط الدائرة الذى ما أضاء موقعه من الأرض قط إنما يكون الموضع وسط دائرة الضياء إذا كانت الشمس على سمت رؤوس الساكنين فيه وحينئذ تكون الحرارة فى ذلك الموضع أشد ما يكون فإن كان الموضع مما تبعد الشمس فيه عن مسامته رؤوس أهله كان شديد البرودة جداً وإن كان مما تدوم فيه المسامته كان شديد الحرارة وقد ثبت فى علم الهيئة أن بقاع الأرض التى على خط الاستواء لا تسامت الشمس رؤوس أهلها سوى مرتين فى العام عند حلولها برأس الحمل وعند حلولها برأس الميزان. وهى فى سائر العام ستة أشهر جنوباً منهم وستة أشهر شمالاً منهم، فليس عندهم حر مفرط، ولا برد مفرط، وأحوالهم بسبب ذلك متشابهة.

وهذا القول يحتاج إلى بيان أكثر من هذا لا يليق بما نحن بسبيله وإنما نبينك عليه لأنه من الأمور التى تشهد بصحة ما ذكر من تجويز تولد الإنسان بتلك البقعة من غير أم ولا أب فمنهم من يت الحكم وجزم القضية بأن «حى بن يقظان» من جملة من تكون فى تلك البقعة من غير أم ولا أب، ومنهم من أنكر ذلك وروى من أمره خبراً نقصه عليك فقال: إنه كان بإزاء تلك الجزيرة جزيرة عظيمة متسعة الأكناف كثيرة الفوائد هامة بالناس يملكها رجل منهم شديد الأنفة والغيرة وكانت له أخت. ذات جمال وحسن باهر فضلها ومنعها من الأزواج إذ لم يجد لها كفواً. وكان له قريب يسمى يقظان فتزوجها سرّاً على وجه جائز فى مذهبهم المشهور فى زمنهم ثم إنها حملت منه فوضعت طفلاً. فلما خافت أن يقتضح أمرها وينكشف سرها وضعت فى تابوت أحكمت زمه بعد أن أروتها من الرضاع وخرجت به فى أول الليل فى جملة من خدمها وثقاتها إلى ساحل البحر وقلبها يحترق صباية به خوفاً عليه ثم إنها ودعته، وقالت:

«اللهم إنك قد خلقت هذا الطفل ولم يكن شيئاً مذكوراً ورزقته فى ظلمات الأحشاء وتكفلت به حتى تم واستوى وأنا قد سلمته إلى لطفك، ورجوت له فضلك خوفاً من هذا الملك الغشوم الجبار العنيد فكن له ولا تسلمه يا أرحم الراحمين»

ثم قذفت به فى اليم فصادف ذلك جرى الماء بقوة المد فاحتمله من ليلته إلى ساحل الجزيرة الأخرى المتقدم ذكرها.

وكان المد يصل فى ذلك الوقت إلى موضع لا يصل إليه إلا بعد عام. فأدخله الماء بقوته إلى أجمة ملتفة الشجر عذبة التربة مستورة عن الرياح والمطر محجوبة عن الشمس تزور عنها إذا طلعت وتميل إذا غربت. ثم أخذ الماء فى النقص والجزر عن التابوت الذى فيه الطفل وبقي

التابوت فى ذلك الموضع وعلت الرمال بهبوب الرياح، وتراكت بعد ذلك حتى سدت باب الأجمة على التابوت، وردمت مدخل الماء إلى تلك الأجمة. فكان المد لا ينتهى إليها. وكانت مساهمير التابوت قد قلت وألواحه قد اضطربت عند رمى الماء إياه فى تلك الأجمة فلما اشتد الجوع بذلك الطفل بكى واستغاث وعالج الحركة فوق صوت فى أنن ظبية فقدت طلاها^(١). خرج من كناه فحمله العقاب. فلما سمعت الصوت ظننت ولدها فتتبعت الصوت وهى تتخيل طلاها حتى وصلت إلى التابوت ففحصت عنه بأظلافها وهو ينوء ويئن من داخله حتى طار عن التابوت لوح من أعلاه. فحنت الظبية وحنث عليه ورثمت به وألقته حملتها وأروته لبناً سائفاً. وما زالت تتعمده وتربية وتدفع عنه الأذى.

•••

هذا ما كان من ابتداء أمره عند من ينكر التولد.

ونحن نصف هنا كيف تربي وكيف انتقل فى أحواله حتى بلغ المبلغ العظيم. وأما الذين زعموا أنه تولد من الأرض فإنهم قالوا إن بطناً من أرض الجزيرة تخمرت فيه طينة على مر السنين والأعوام حتى امتزج فيها الحار بالبارد والرطب باليابس امتزاج تكافؤ وتعادل فى القوى وكانت هذه الطينة المتخمرة كبيرة جداً وكان بعضها يفضل بعضاً فى اعتدال المزاج والتهيؤ لتكون الأمشاج. وكانت الوسط منها أعدل ما فيها وأتمه بمزاج الإنسان فتمخضت تلك الطينة وحدث فيها شبه نفاخات الغليان لشدة لزوجتها وحدث فى الوسط منها لزوجة ونفاخة صغيرة جداً منقسمة بقسمين بينهما حجاب رقيق مملئة بجسم لطيف هوائى فى غاية الاعتدال اللائق به فتعلق به عند ذلك الروح الذى هو من أمر الله تعالى وتشبث به تشبثاً يعسر انفصاله عنه عند الحس وهند العقل إذ قد تبين أن هذا الروح دائم الفيضان من عند الله عز وجل وأنه بمنزلة نور الشمس الذى هو دائم الفيضان على العالم.

فمن الأجسام ما لا يستضاء به وهو الهواء الشفاف جداً ومنها ما يستضاء به بعض استضاءة وهى الأجسام الكثيفة غير الصقيلة وهذه تختلف فى قبول الضياء وتختلف بحسب ذلك ألوانها. ومنها ما يستضاء به غاية الاستضاءة وهى الأجسام الصقيلة كالمرآة ونحوها.

فإذا كانت هذه المرآة مقعرة على شكل مخصوص حدثت فيها النار لإفراط الضياء وكذلك الروح الذى هى من أمر الله تعالى فياض أبداً على جميع الموجودات فمنها ما يظهر أثره فيه لعدم الاستعداد وهو الجيادات التى لا حياة لها وهذه بمنزلة الهواء فى المثال المتقدم ومنها ما يظهر أثره فيه وهى أنواع النبات بحسب استعداداتها، وهذه بمنزلة الأجسام الكثيفة فى المثال المتقدم ومنها ما يظهر أثره فيه ظهوراً كثيراً وهى أنواع الحيوان وهى الصقيلة فى المثال المتقدم.

(١) الطلا: ولد الظبي. والكناس: بيتها.

ومن هذه الأجسام الصقيلة ما يزيد على شدة قبوله لضياء الشمس أنه يحكى صورة الشمس ومثالها وكذلك أيضاً من الحيوان ما يزيد على شدة قبوله للروح أنه يحكى الروح ويتصور بصورته وهو الإنسان خاصة واليه الإشارة بقوله صلى الله عليه وسلم: «إن الله خلق آدم على صورته»^(١) فإن قويت فيه هذه الصورة حتى تتلاشى جميع الصور فى حقها وتبقى هى وحدها وتحرق سبحات نورها كل ما أدركته كانت حينئذ بمنزلة المرآة المنعكسة على نفسها المحرقة لسواها وهذا لا يكون إلا للأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين وهذا كله مبين فى مواضعه اللانفة به. فليرجع إلى تمام ما حكوه من وصف ذلك التخلق.

قالوا، فلما تعلق هذا الروح بتلك القرارة خضعت له جميع القوى وسجدت له وسخرت بأمر الله تعالى فى كمالها فتكون بإزاء تلك القرارة نفاخة أخرى منقسمة ثلاث قرارات بينها حجب لطيفة وممالك نافذة وامتلاّت بمثل ذلك الهوائى الذى امتلاّت منه القرارة الأولى إلا أنه أطف منه.

وسكن فى هذه البطون الثلاثة المنقسمة من واحدة طائفة من تلك القوى التى خضعت له وتوكلت بحراستها والقيام عليها. وإنهاء ما يطرأ فيها من دقيق الأشياء وجلبها إلى الروح الأول المتعلق بالقرارة الأولى.

وتكون أيضاً بإزاء هذه القرارة من الجهة المقابلة للقرارة الثانية نفاخة ثالثة معلّوة جسماً هوائياً إلا أنه اغلظ من الأولين وسكن فى هذ القرارة فريق من تلك القوى الخاضعة وتوكلت بحفظها والقيام عليها فكانت هذه القرارة الأولى والثانية والثالثة أول ما تخلق من تلك الطينة المتخمرة الكبرى على الترتيب الذى ذكرناه.

واحتاج بعضها إلى بعض فالأولى منها حاجتها إلى الآخرين حاجة استخدام وتسخير والآخرى احتاجتهما إلى الأولى حاجة الرؤوس إلى الرئوس والمدير إلى المدير وكلاهما لما يتخلق بعدهما من الأعضاء رئيس لا مرؤوس.

وأحدهما وهو الثانى أتم رئاسة من الثالث فالأول منهما نا تعلق به الروح واشتعلت حرارته تشكل بشكل النار الصنوبرى وتشكل أيضاً الجسم الغليظ المحدق به على شكله وتكون لهما صلباً وصار عليه غلاف صفاقى يحفظه.

وسمى المفضو كله قلباً واحتاج نا يتبع الحرارة من التحليل وإفناء الرطوبات إلى شىء يمدد ويمسّذوه ويخلصف ما تحلل منه على الدوام وإلا لم يظل بمساؤه واحتاج أيضاً إلى أن يحس بما يلائمه فيجتذبه وبما يخالفه فيدفعه. فتكفل له العضو الواحد بما فيه من القوى التى أصلها منه بحاجة الواحدة وتكفل له العضو الآخر بحاجته الأخرى.

(١) مطلق عليه

وكان المتكفل بالحس هو «الدماغ» والمتكفل بالغذاء هو «الكبد» واحتاج كل واحد من هذين إليه في أن يمددهما بحرارته وبالقوى المخصوصة بهما التي أصلها منه فانتسجت بينهما لذلك كله مسالك وطرق بعضها أوسع من بعض بحسب ما تدعو إليه الضرورة فكانت الشرايين والعروق. ثم مازالوا يصفون الخلقة كلها والأعضاء بجملتها على حسب ما وصفه الطبيعويون في خلقة الجنين في الرحم لم يقدروا من ذلك شيئاً إلى أن كمل خلقه وتمت أعضاؤه وحصل في حد خروج الجنين من البطن واستعانوا في وصف كمال ذلك بتلك الطينة الكبيرة وأنها كانت قد تهيأت لأن يتخلق منها كل ما يحتاج إليه في خلق الإنسان من الأغشية المجللة لجملة بدنه وغيرها فلما كمل انشقت عنه تلك الأغشية بشبه انحاض وتصعد باقى الطينة إذ كان قد لحقه الجفاف.

ثم استغاث ذلك الطفل عند فناء مادة غذائه واشتداد جوعه فلبته «ظبية» فقدت طلاها. ثم استوى ما وصفه هؤلاء بعد هذا الموضع وما وصفته الطائفة الأولى في معنى التربية فقالوا جميعاً. إن الظبية التي تكفلت به وافقت خصباً ومرعى أثيثاً، فكثرت لحمها ودر لبنها حتى قامت بغذاء ذلك الطفل أحسن قيام. وكانت معه لا تبعد عنه إلا لضرورة الرعى. وألف الطفل تلك الظبية حتى كان بحيث إذا هي أبطأت عنه اشتد بكأوه فطارت إليه.

ولم يكن بتلك الجزيرة شىء من السباع العادية فتربى ونما واغتذى بلبن تلك الظبية إلى أن تم له حولان وتدرج في المشى وأثغر^(١) فكان يقبع تلك الظبية وكانت هي ترفق به وترحمه وتحمله إلى مواضع فيه شجر مثمر فكانت تطعمه ما تساقط من ثمراتها الحلوة النضيجة، وما كان منها صلب القشرة كسرت له بطواحينها ومتى عاد إلى اللبن أروته ومتى ظمى إلى الماء أوردته ومتى ضحا^(٢) ظلته ومتى خضر^(٣) أدفاته وإذا جن الليل صرفته إلى مكانه الأول وجلتته بنفسها وبريش كان هناك مما ملىء به التابوت أولاً في وقت وضع الطفل فيه. وكان في غدوها ورواحها قد ألهما ريرب يسرح ويمش ويبيث معهما حيث ميبتهما.

فما زال الطفل مع الظبي على تلك الحال يحكى تكفمتها بصوته حتى لا يكاد يفرق بينهما وكذلك كان يحكى جميع ما يسمعه من أصوات الطير وأنواع سائر الحيوان محاكاة شديدة لقوة انفعاله لما يريده وأكثر ما كانت محاكاته لأصوات الأطباء في الاستصراخ والاستنلاف والاستدعاء والاستدفاع إذ للحيوانات في هذه الأحوال المختلفة أصوات مختلفة. فألفته الوحوش وألفها ولم تنكره ولا أنكرها. فلما ثبت في نفسه أمثله الأشياء بعد مغيبيها عن مشاهدته حدث له نزوع إلى بعضها وكراهية لبعض.

(١) أى ظهرت أسنانه.

(٢) أى تعرض للشمس

(٣) برد.

وكان فى ذلك كله ينظر إلى جميع الحيوانات فيراها كاسية بالأوبار والأشعار و(أنواع) الريش وكان يرى مالها من سرعة العدو وقوة البطش ومالها من الأسلحة المعدة للدفاع من ينازعها مثل القرون والأنياب والحوافر والصياصى^(١) والمخالب. ثم يرجع إلى نفسه فيرى ما به من العرى وعدم السلاح وضعف العدو، وقلة البطش عندما كانت تنازعة الوحوش أكل الثمرات وتستبد بها دونه وتغلبه عليها فلا يستطيع الدفاع عن نفسه ولا الفرار عن شيء منها وكان يرى أترابه من أولاد الظباء. قد نبتت لها قرون، بعد أن لم تكن وصارت قوية بعد ضعفها فى العدو. ولم ير لنفسه شيئاً من ذلك. فكان يفكر فى ذلك ولا يدري ما سببه. وكان ينظر إلى ذوى العاهات والخلق الناقص فلا يجد لنفسه شبيهاً فيهم. وكان أيضاً ينظر إلى مخارج الفضول من سائر الحيوان فيراها مستورة، أما مخرج أغلظ الفضلتين فبالاذناب وأما مخرج أرقمهما فبالأوبار وما أشبههما. ولأنها كانت أيضاً أخفى قضباناً منه فكان ذلك كله يكرهه ويسوئه. فلما طال همه فى ذلك كله وهو قد قارب سبعة أعوام ويئس من أن يكمل له ذلك وما قد أضر به نقصه اتخذ من أوراق الشجر العريضة شيئاً جعل بعضه خلفه وبعضه قدامه وعمل من الخواص والحلفاء (شبه) حزام على وسطه، علق به تلك الأوراق، فلم يلبث إلا يسيراً حتى ذوى ذلك الورق وجف وتساقت عنه فمازال يتخذ غيره ويخصف بعضه ببعض طاقات مضاعفة وربما كان ذلك أطول لبقائه إلا أنه على كل حال قصير المدة واتخذ من أغصان الشجر عصيا سوى أطرافها وعدل متنها. وكان يهش بها على الوحوش المنازعة له فيحمل على الضعيف منها ويقاوم القوى منها فنبت بذلك قدرة عند نفسه بعض نبالة ورأى أن ليدته فضلاً كثيراً على أيديها إذ أمكن له بها ستر عورته واتخاذ العصى التى يدافع بها عن حوزته ما استغنى به عما أراده من الذنب والسلاح الطبيعي.

وفى خلال ذلك ترعرع وأربى على السبع سنين، وطال به العناية فى تجديد الأوراق التى كان يستتر بها.

فكانت نفسه عند ذلك تنازعة إلى اتخاذ ذنب من أذناب الوحوش الميتة ليعلقه على نفسه إلا أنه كان يرى أحياء الوحوش تتحامي ميتها وتفر عنه فلا يتأتى له الإقدام على ذلك الفعل إلا أن صادف فى بعض الأيام نسرًا ميتًا فهدى إلى نيل أمله منه واغتتم الفرصة إذ لم ير للوحوش عنه نفرة فأقدم عليه وقطع جناحيه وذنبه صحاحًا كما هى وفتح ريشها وسواها وسلخ عنه جلده، وفصله على قطعتين ربط إحداهما على ظهره والأخرى على سرته وما تحتها وعلق الذنب من خلفه وعلق الجناحين على عضديه فأكسبه ذلك سترًا ودفنًا ومهابة فى نفوس جميع الوحوش حتى كانت لا تنازعه ولا تعارضه.

(١) الصياصى: شوك الديك، وقرن البقرة والظباء والحصون وكل ما يتسلخ به.

فصار لا يدنو إليه شيء منها سوى الظبية التي كانت أرضته وربته فإنها لم تفارقه ولا فارقها إلى أن أسنت وضعت فكان يرتاد بها المراعى الخصبية ويجتنى لها الثمرات الحلوة ويظمها. وما زال الهزال والضعف يستولى عليها ويتوالى إلى أن أدركها الموت فسكنت حركاتها بالجملة وتعطلت جميع أفعالها. فلما رآها الصبي على تلك الحال جزع جزعاً شديداً وكادت نفسه تفيض أسفاً عليها. فكان يناديها بالصوت الذي كانت عاداتها أن تجيبه عند سماعه ويصح بأشد ما يقدر عليه فلا يرى لها عند ذلك حركة ولا تغيراً.

فكانت ينظر إلى أذنيها وإلى عينيها فلا يرى بها آفة ظاهرة وكذلك كان ينظر إلى جميع أعضائها فلا يرى شيء منها آفة. فكانت يطمع أن يعثر على موضع الآفة فيزيلها عنها فترجع إلى ما كانت عليه، فلم يتأت له شيء من ذلك ولا استطاعه وكان الذي أرشده لهذا الرأي ما كان قد اعتبره في نفسه قبل ذلك. لأنه كان يرى أنه أغمض عينيه أو حجبها بشيء لا يبصر شيئاً حتى يزول ذلك العائق وكذلك كان يرى أنه إذا أدخل أصبعيه في أذنيه وسدهما لا يسمع شيئاً حتى يزول ذلك العارض وإذا أمسك أنفه بيده لا يشم من الروائح شيئاً حتى يفتح أنفه. فاعتقد من أجل ذلك أن جميع ما لها من الإدراكات والأفعال قد تكون لها عوائق تعوقها فإذا أزيلت تلك العوائق عادت الأفعال.

فلما نظر إلى جميع أعضائها الظاهرة ولم ير فيها آفة ظاهرة وكان يرى مع ذلك العطة قد شملتها ولم يختص بها عضو دون عضو - وقع في خاطره أن الآفة التي نزلت بها إنما هي في عضو فائت عن العيان مستكن في باطن الجسد وأن ذلك العضو لا يغني عنه في فعله شيء من هذه الأعضاء الظاهرة. فلما نزلت به الآفة عمت المنصرة وشملت العطة وطمع بأنه لو عثر على ذلك العضو وأزال عنه ما نزل به لاستقامت أحواله وقاض على سائر البدن نفعه، وعادت الأفعال إلى ما كانت عليه.

وكان قد شاهد قبل ذلك في الأشباح الميتة من الوحوش وسواها أن جميع أعضائها مصمتة لا تجويف فيها إلا القحف والصدر والبطن فوقع في نفسه أن العضو الذي بتلك الصفة لن يعدو أحد هذه المواضع الثلاثة وكان يغلب على ظنه غلبة قوية أنه إنما هو في الموضع المتوسط من هذه المواضع الثلاثة إذ كان قد استقر في نفسه أن جميع الأعضاء محتاجة إليه وأن الواجب بحسب ذلك أن يكون مسكنه في المتوسط.

وكان أيضاً إذا رجع إلى ذاته شعر بمثل هذا العضو في صدره ولأنه كان يعترض سائر أعضائه كاليد والرجل والأذن والأنف والعين ويقدر مفارقتها فيأتي له أنه كان يستغنى عنها وكان يقدر في رأسه مثل ذلك ويظن أنه يستغنى عنه فإذا فكر في الشيء الذي يجده في صدره لم يأت له الاستغناء عنه طرفة عين.

وكذلك كان عند محاربته الوحوش أكثر ما كان يتقى من صياصيمهم على صدره، لشعوره بالشيء الذى فيه.

فلما جزم بالحكم بأن العضو الذى نزلت به الآفة إنما هو فى صدرها أجمع على البحث عليه والتفتير عنه لعله يظفر به ويرى آفته فيزيلها. ثم إنه خاف أن يكون نفس فعله هذا أعظم من الآفة التى نزلت بها أولاً فيكون سعيه عليها.

ثم إنه فكر هل رأى من الوحوش وسواها من صار فى مثل تلك الحال ثم عاد إلى مثل حاله الأول، فلم يجد شيئاً فحصل له من ذلك اليأس من رجوعها إلى حالها الأول إن هو تركها وبقي له رجاء فى رجوعها إلى تلك الحال إن هو وجد ذلك العضو وأزال الآفة عنه.

فعمز على شق صدرها وتفتيش ما فيه فاتخذ من كسور الأحجار الصلدة وشقوق القصب الهابسة أشباه السكاكين وشق بها بين أضلاعها حتى قطع اللحم الذى بين الأضلاع وأفضى إلى الحجاب المستبطن للأضلاع فرآه قوياً قوياً ظنه بأن مثل ذلك الحجاب لا يكون إلا لمثل ذلك العضو. وطمع بأنه إذا تجاوزه ألقى مطلوبه، فحاول شقه فصعب عليه لعدم الآلات ولأنها لم تكن إلا من الحجارة والقصب، فاستجدها ثانية واستحدها وتلطف فى خرق الحجاب حتى انخرق له فأفضى إلى الرثة فظن أولاً أنها مطلوبه فمازال يقلبها ويطلب موضع الآفة بها.

وكان أولاً إنما وجد منها نصفها الذى هو فى الجانب الواحد، فلما رآها مائلة إلى جهة واحدة وكان قد اعتقد أن ذلك العضو لا يكون إلا فى الوسط فى عرض البدن كما هو فى الوسط فى طوله. فمازال يفتش فى وسط الصدر حتى ألقى «القلب» وهو مجلل بغشاء فى غاية القوة مربوط بمعاليق فى غاية الوثاق والرثة مطيقة به من الجهة التى بدأ بالشق منها، فقال فى نفسه: «إن كان لهذا العضو من الجهة الأخرى مثل ماله من هذه الجهة فهو فى حقيقة الوسط ولا محالة أنه مطلوبى، لا سيما مع ما أرى له من حسن الوضع وجمال الشكل وقلة التشتت وقوة اللحم وأنه محبوب يمثل هذا الحجاب الذى لم أر مثله لشيء من الأعضاء».

فبحث عن الجانب الآخر من الصدر فوجد فيه الحجاب المستبطن للأضلاع ووجد الرثة على ما وجده من هذه الجهة. فحكم بأن ذلك العضو هو مطلوبه فحاول هتك حجابها وشق شفاة فيبكد واستكراه ما قدر على ذلك بعد استقراغ مجهود.

وجرد القلب فرآه مصمتاً من كل جهة فنظر هل يرى فيه آفة ظاهرة، فلم ير فيه شيئاً فشد عليه يده فتبين له أن فيه تجويفاً، فقال: «لعل مطلوبى الأقصى إنما هو فى داخل هذا العضو وأنا حتى الآن لم أصل إليه».

فشق عليه فألقى فيه تجويفين اثنين أحدهما من الجهة اليمنى والآخر من الجهة اليسرى والذى من الجهة اليمنى مملوء بعلق منعقد والذى من الجهة اليسرى خال لا شيء فيه. فقال: «إن يعدو مطلبى أن يكون مسكنه أحد هذين البيتين ثم قال: «أما هذا البيت الأيمن فلا أرى

فيه غير هذا الدم المنعقد. ولا شك أنه لم ينعقد حتى صار الجسد كله إلى هذا الحالة، إذ كان قد شاهد أن الدماء كلها متى سالت وخرجت انعقدت وجمدت ولم يكن هذا إلا دما كسائر الدماء وأنا أرى أن هذا الدم موجود في سائر الأعضاء لا يختص به عضو دون آخر. وأنا ليس مطلوبى شيئاً بهذه الصفة إنما مطلوبى الشيء الذى يختص به هذا الموضع الذى أجدنى لا أستغنى عنه طرفه عين وإليه كان انبعاثى من أول.

وأما هذا الدم فكم مرة جرحتنى الوحوش والحجارة فسأل منى كثير منه فما ضرنى ذلك ولا أفقدنى شيئاً من أفعالى فهذا بهيت ليس فيه مطلوبى. وأما هذا البيت الأيسر فأراه خالياً لا شىء فيه وما أرى ذلك لباطل فإنى رأيت كل عضو من الأعضاء إنما هو لفعل يختص به فكيف يكون هذا البيت على ما شاهدت من شرفه باطلاً، ما أرى إلا أن مطلوبى كان فيه، فارتحل عنه وأخلاه، وعند ذلك طرأ على الجسد من العطلة ما طرأ فققد الإدراك وعدم الحراك.

قلما رأى أن الساكن فى ذلك البيت قد ارتحل قبل انهدمه وتركه وهو بحاله تحقق أنه أحرى أن لا يعود إليه بعد أن حدث فيه من الخراب والتخريق ما حدث فصار عنده الجسد كله خسيماً لا قدر له بالإضافة إلى ذلك الشىء الذى اعتقد فى نفسه أنه يسكنه مدة ويرحل عنه بعد ذلك. فاقصر على الفكرة فى ذلك الشىء، ما هو وكيف هو؟ وما الذى ربطه بهذا الجسد؟ وإلى أين صار؟ ومن أى الأبواب خرج عند خروجه من الجسد؟ وما السبب الذى أزعجه إن كان خرج كارهاً؟ وما السبب الذى كرهه إليه الجسد حتى فارقه إن كان خرج مختاراً؟

وتشئت فكره فى ذلك كله وسلا عن ذلك الجسد وطرحه وعمل أن أمه التى عطفت عليه وأرضعته إنما كانت ذلك الشىء المرتحل وعنه كانت تصدر تلك الأفعال كلها لا هذا الجسد العاطل وأن هذا الجسد بجملته إنما هو كآلة لذلك ويمزلة العصا التى اتخذها هو لقتال الوحوش. فانتقلت علاقته عن الجسد إلى صاحب الجسد ومحركه لم يبق له شوق إلا إليه.

•••

وفى خلال ذلك نتن ذلك الجسد وقامت منه روائح كريهة فزادت نفرتة عنه وود أن الأبراه. ثم إنه سنج لنظره غرابان يقتتلان حتى صرع أحدهما الآخر ميتاً. ثم جعل الحى يبحث فى الأرض حتى حفر حفرة فوارى فيها ذلك الميت بالتراب. فقال فى نفسه: «ما أحسن ما صنع هذا الغراب فى مواراة جيفة صاحبه وإن كان أساء فى قتله إياه وأنا كنت أحق بالاهتداء إلى هذا الفعل بأمى»، فحفر حفرة وألقى جسد أمه، وحثا عليها التراب وبقي يتفكر فى ذلك الشىء، المصرف للجسد ولا يدرى ما هو غير أنه كان ينظر إلى أشخاص الأطباء كلها فيراها على شكل أمه وعلى صورتها فكان يغلب على ظنه أن كل واحد منها إنما يحركه ويصرفه شىء، هو مثل الشىء الذى كان يحرك أمه ويصرفها، فكان يألف الأطباء ويحن إليها لمكان ذلك الشبه. وبقي على ذلك برهة من الزمان يتصفح أنواع الحيوان والنبات، ويطوف بساحل تلك

الجزيرة ويطلب هل يرى أو يجد لنفسه شبيها حسبما يرى لكل واحد من أشخاص الحيوان والنبات أشباهاً كثيرة فلا يجد شيئاً من ذلك وكان يرى البحر قد أهدق بالجزيرة من كل جهة فيعتقد أنه ليس في الوجود سوى جزيرته تلك.

واتفق في بعض الأحيان أن اندلعت نار أجمة قلع^(١) على سبيل المحاكمة، فلما بصر بها رأى منظرًا هاله وخلقا لم يعمده قبل فوقف يتمجب منها مليا وما يزال يدنو منها شيئاً فشيئاً فرأى ما للنار من الضوء الثاقب والفعل الغائب حتى لا تعلق بشيء، إلا أتت عليه وأحالتة إلى نفسها فحمله العجب بها وبما ركب الله تعالى في طباعه من الجراءة والقوة على أن يمد يده إليها وأراد أن يأخذ منها شيئاً، فلما باشرها أحرقت يده فلم يستطع القبض عليها فاهتدى إلى أن يأخذ قبساً لم تستول النار على جميعه فأخذ بطرفه السلم والنار في طرفه الآخر فتأتى له ذلك وحمله إلى موضعه الذي كان يأوى إليه وكان قد خلافي جحر استحسنه للسكنى قبل ذلك.

ثم مازال يمد تلك النار بالحشيش والحطب الجزل ويتمهدا ليلاً ونهاراً استحساناً لها وتعجبا منها. وكان يزيد أنسه بها لئلا لأنها كانت تقوم له مقام الشمس في الضياء والدفء فمظم بها ولوعه واعتقد أنها أفضل الأشياء التي لديه. وكان دائماً يراها تتحرك إلى جهة فوق وتطلب العفو فغلب على ظنه أنها من جملة الجواهر السماوية التي كان يشاهدها. وكان يختبر قوتها في جميع الأشياء بأن يلقيها فيها، فيراها مستتوية عليها إما بسرعة وإما ببطء بحسب قوة استعداد الجسم الذي كان يلقيه للاحتراق أو ضعفه.

وكان من جملة ما ألقى فيها على سبيل الاختبار لقوتها شيء من أصناف الحيوانات البحرية - كان قد ألقاه البحر إلى ساحله - فلما أنضجت ذلك الحيوان وسطح قتاره^(٢) تحركت شهوته إليه فأكل منه شيئاً فاستطابه فاعتاد بذلك أكل اللحم فصرف الحيلة في صيد البر والبحر، حتى مهر في ذلك.

وزادت محبته للنار إذ تأتى له بها من وجوه الأعتناء الطيب شيء، لم يأت له قبل ذلك فلما اشتد شغفه بها لما رأى من حسن آثارها وقوة اقتدارها وقع في نفسه أن الشيء الذي ارتحل من قلب أمه الطيبة التي أنشأته كان من جوهر هذا الوجود أو من شيء يجانسه. وأكد ذلك في ظنه ما كان يراه من حرارة الحيوان طول مدة حياته وبرودته من بعد موته وكل هذا دائم لا يختل وما كان يجده في نفسه من شدة الحرارة عند صدره بإزاء الموضع الذي كان قد شق عليه من الطيبة فوق في نفسه أنه لو أخذ حيواناً حياً وشق قلبه ونظر إلى ذلك التجويف الذي صادفه خالياً عندما شق عليه في أمه الطيبة لرآه في هذا الحيوان وهو معلوه بذلك الشيء الساكن فيه، وتحقق هل هو من جوهر النار؟ وهل فيه شيء من الضوء والحرارة أم لا؟

(١) القلع. القصب الأجوف.

(٢) القار: رائحة الشواء.

فعمد إلى بعض الرجوش واستوثق منه كثافاً وشقه على الصفة التي شق بها الظبية حتى وصل إلى القلب فقصد أولاً الجهة اليسرى منه وشقها فرأى ذلك الفراغ مملوئاً بهواء بخارى يشبه الضباب الأبيض فأدخل أصبعه فيه فوجده من الحرارة فسى حد كاد يحرقه ومات الحيوان ذلك على الفور.

فصح عنده أن ذلك البخار الحار هو الذي يحرك هذا الحيوان وأن فى كل شخص من أشخاص الحيوانات مثل ذلك ومتى انفصل عن الحيوان مات.

ثم تحركت فى نفسه الشهوة للبحث عن سائر أعضاء الحيوان وترتيبها وأوضاعها وكمياتها وكيفية ارتباط بعضها ببعض وكيف تستمد من هذا البخار الحار حتى تستمر لها الحياة به وكيف بقاء هذا البخار المدة التى يبقى ومن أين يستمد وكيف لا تنفذ حرارته؟ ففتتبع ذلك كله بتشريح الحيوانات الأحياء والأموات ولم يزل ينعم النظر فيها ويجيد الفكرة حتى بلغ فى ذلك كله مبلغ كبار الطبهميين فتبين له أن كل شخص من أشخاص الحيوان وإن كان كثيراً بأعضائه وتفتن حواسه وحركاته فإنه واحد بذلك الروح الذى مبدؤه من قرار واحد وانقسامه فى سائر الأعضاء منبعث منه.

وإن جموع الأعضاء إنما هى خادمة له أو مؤدية عنه. وإن منزلة ذلك الروح فى تصريف الجسد كمنزلة من يحارب الأعداء بالسلاح التام ويصيد جميع صيد البحر والبر فيهد لكل جنس آلة يصيده بها والتى يحارب بها تنقسم إلى ما يدفع به نكاية غيره وإلى ما ينكس بها غيره. وكذلك آلات الصيد تنقسم إلى ما يصلح لحيوان البحر وإلى ما يصلح لحيوان البر، وكذلك الأشياء التى يشرح بها تنقسم إلى ما يصلح للشق وإلى ما يصلح للكسر وإلى ما يصلح للثقب. والبدن واحد وهو يصرف ذلك أنحاء من التصريف بحسب ما تصلح له كل آلة وبحسب الغايات التى تلتصق بذلك التصريف.

كذلك - ذلك الروح الحيوانى واحد وإذا عمل بآلة العين كان فعله إيصاراً وإذا عمل بآلة الأنف كان فعله شماً، وإذا عمل بآلة اللسان كان فعله ذوقاً، وإذا عمل بالجلد واللحم كان فعله لمساً وإذا عمل بالعضو كان فعله حركة وإذا عمل بالكبد كان فعله غذاً واغتذاءً.

ولكل واحد من هذه أعضاء تخدمه ولا يتم لشيء من هذه فعل إلا بما يصل إليها من ذلك الروح على الطريق التى تسمى عصباً ومتى انقطعت تلك الطرق أو انسدت تعطل فعل ذلك العضو، وهذه الأعصاب إنما تستمد الروح من بطون الدماغ والدماغ يستمد الروح من القلب والدماغ فيه أرواح كثيرة لأنه موضع تتوزع فيه أقسام كثيرة فأى عضو عدم هذا الروح بسبب من الأسباب تعطل فعله وصار بمنزلة الآلة المنطروحة التى لا يصرّفها الفاعل ولا ينتفع بها. فإن خرج هذا الروح بجملته عن الجسد أو فنى أو تحلل بوجه من الوجوه تعطل الجسد كله، وصار إلى حالة الموت فانتهى به هذا النحو من النظر إلى هذا الحد من النظر على رأس ثلاثة

أسابيع من منشئه وذلك واحد وعشرون عاماً.

وفى خلال هذه المدة المذكورة تفنن فى وجوه حيله واكتسب بجلود الحيوانات التى كان يشرحها واحتذى بها واتخذ الخيوط من الأشعار ولحا قصب الختمة والخبازى والقنب وكل نبات ذى خيط.

وكان أصل اهتدائه إلى ذلك أنه أخذ من الحلفاء وعمل خطاطيف من الشوك القوى والقصب المحدد على الحجارة واهتدى إلى البناء بما رأى من فعل الخطاطيف فاتخذ مخزناً وبيتاً لفضلة غذائه وحصن عليه بباب من القصب المربوط ببعضه إلى بعض لئلا يصل إليه شىء من الحيوانات عند مغيبه عن تلك الجهة فى بعض شؤونه.

واستألف جوارح الطير ليستعين بها فى الصيد واتخذ الدواجن لهنتفع ببيضها وفراخها، واتخذ من صياصى البقر الوحشية شبه الأسنان وركبها فى القصب القوى وفى عصى الزان وغيرها واستعان فى ذلك بالنار وبحروف الحجارة حتى صارت شبه الرماح واتخذ ترسه من جلود مضاعفة كل ذلك لما رأى من عدمه السلاح الطبيعى.

ولما رأى أن يده تفى له بكل ما فاته من ذلك - وكان لا يقاومه شىء من الحيوانات على اختلاف أنواعها إلا أنها كانت تفر عنه فتعجزه هرباً فكر فى وجه الحيلة فى ذلك فلم ير شيئاً أنجح له من أن يتألف بعض الحيوانات الشديدة العدو ويحسن إليها بإعداد الغذاء التى يصلح لها حتى يتأتى له الركوب عليها ومطاردة سائر الأصناف بها. وكان بتلك الجزيرة خيل بريّة وحمير وحشية فاتخذ منها ما يصلح له وراضها حتى كمل له بها غرضه وعمل عليها من الشرك والجلود أمثال الشكائم والسروج فتأتى له بذلك ما أمله من طرد الحيوانات التى صعبت عليه الحيلة فى أخذها وإنما تفنن فى هذه الأمور كلها فى وقت اشتغاله بالتشريح وشهوته فى وقوفه على خصائص أعضاء الحيوان وبماذا تختلف وذلك فى المدة التى حددنا منتهاها بأحد وعشرين عاماً.

•••

ثم إنه بعد ذلك أخذ فى مآخذ آخر فتصفح جميع الأجسام التى فى عالم الكون والفساد^(١) من الحيوانات على اختلاف أنواعها والنبات والمعادن وأصناف الحجارة والتراب والماء والبخار والثلج والبرد والدخان والجليد واللهيب والحر، فرأى لها أوصافاً كثيرة وأفعالاً مختلفة وحركات متفككة ومتضادة وأنعم النظر فى ذلك وثبتت فرأى أنها تتفق ببعض الصفات وتختلف ببعض وأنها من الجهة التى تتفق بها واحدة ومن الجهة التى تختلف فيها متغايرة ومتكثرة، فكان تارة ينظر لخصائص الأشياء وما يتفرد به بعضها عن بعض فتكثر عنده كثرة

(١) الكون تحول الشىء من العدم إلى الوجود، والفساد تحول الشىء من الوجود إلى العدم.

تخرج عن الحصر وينتشر له الوجود انتشاراً لا يضبط
وكانت تتكرر عنده أيضاً ذاته لأنه كان ينظر إلى اختلاف أعضائه وأن كل واحد منها منفرد
بفعل وصفة تخصه وكان ينظر إلى كل عضو منها فيرى أنه يحتمل القسمة إلى أجزاء كثيرة
جداً فيحكم على ذاته بالكثرة وكذلك على ذات كل شىء.

ثم كان يرجع إلى نظر آخر من طريق ثان فيرى أن أعضائه وإن كانت كثيرة فهي متصلة
كلها بعضها ببعض ولا انفصال بينها بوجه فهي فى حكم الواحد وأنها لا تختلف إلا بحسب
اختلاف أفعالها وأن ذلك الاختلاف إنما هو بسبب ما يصل إليها من قوة الروح الحيوانى
الذى انتهى إليه نظره أولاً وأن ذلك الروح واحد فى ذاته وهو أيضاً حقيقة الذات وسائر
الأعضاء كلها كالألات فكانت تتحد عنده ذاته بهذا الطريق.

ثم كان ينتقل إلى جميع أنواع الحيوان فيرى كل شخص منها واحداً بهذا النوع من النظر ثم
كان ينظر إلى نوع منها كالقطباء والخيل والحمر وأصناف الطير صنفاً صنفاً فكان يرى أشخاص
كل نوع يشبه بعضه بعضاً فى الأعضاء الظاهرة والباطنة والإدراكات والحركات والمنازع ولا
يرى بينها اختلافاً إلا فى أشياء يسيرة بالإضافة إلى ما اتفقت فيه.

وكان يحكم بأن الروح الذى لجميع ذلك النوع شىء واحد وأنه يختلف إلا أنه انقسم على قلوب
كثيرة وأنه لو أمكن أن يجمع جميع الذى افترق فى تلك القلوب منه ويجعل فى وعاء واحد لكان
كله شيئاً واحداً بمنزلة ماء واحد أو شراب واحد يفرق على أوان كثيرة ثم يجمع بعد ذلك.

فهو فى حالتى تفريقه وجمعه شىء واحد وإنما عرض له التكثر بوجه ما ، فكان يرى النوع
كله بهذا النظر واحداً ويجعل كثرة أشخاصه بمنزلة كثرة أعضاء الشخص الواحد التى لم تكن
كثيرة فى الحقيقة.

ثم كان يحضر أنواع الحيوان كلها فى نفسه ويتأملها فيراها تتفق فى أنها تحس وتفترق
وتتحرك بالإرادة إلى أى جهة شاءت وكان قد علم أن هذه الأفعال هى أخص أفعال الروح الحيوانى
وأن سائر الأشياء التى تختلف بها بعد هذا الاتفاق ليست شديدة الاختصاص بالروح الحيوانى.

فظهر له بهذا التأمل أن الروح الحيوانى الذى لجميع جنس الحيوان واحد بالحقيقة وإن
كان فيه اختلاف يسير اختص به نوع دون نوع بمنزلة ماء واحد مقسوم على أوان كثيرة
بعضه أبرد من بعض وهو فى أصله واحد. وكل ما كان فى طبقة واحدة من البرودة فهو بمنزلة
اختصاص ذلك الروح الحيوانى بنوع واحد وبعد ذلك فكما أن ذلك الماء كله واحد فكذلك الروح
الحيوانى واحد وإن عرض له التكثر بوجه ما. فكان يرى جنس الحيوان كله واحداً بهذا النوع
من النظر. ثم كان يرجع إلى أنواع النبات على اختلافها فيرى كل نوع منها تشبه أشخاصه
بعضها بعضاً فى الأغصان والورق والزهر والثمر والأفعال فكان يقيسها بالحيوان ويعلم أن لها
شيئاً واحداً اشتركت فيه هو لها بمنزلة الروح للحيوان وأنها بذلك الشىء واحد.

وكذلك كان ينظر إلى جنس النبات كله فيحكم باتحاده بحسب ما يراه من اتفاق فعله في أنه يتغذى وينمو.

ثم كان يجمع في نفسه جنس الحيوان وجنس النبات فيراها جميعا متفقين في الاغتذاء والنمو إلا أن الحيوان يزيد على النبات بغضل الحس والإدراك والتحرك وربما ظهر في النبات شيء شبيه به مثل تحول وجوه الزهر إلى جهة الشمس وتحرك عروقه إلى جهة الغذاء وأشباه ذلك فظهر له بهذا التأمل أن النبات والحيوان شيء واحد بسبب شيء واحد مشترك بينهما هو في أحدهما أتم وأكمل وفي الآخر قد عاقه عائق ما وأن ذلك بمنزلة ماء واحد قسم قسمين أحدهما جامد والآخر سيال فيتحد عنده النبات والحيوان.

ثم ينظر إلى الأجسام التي لا تحس ولا تتغذى ولا ينمو من الحجارة والتراب، والماء والهواء واللهب فيرى أنها أجسام مقدر لها طول وعرض وعمق، وانها لا تختلف إلا أن بعضها ذو لون وبعضها لا لون له وبعضها حار وبعضها بارد ونحو ذلك من الاختلافات.

وكان يرى أن الحار منها يصير بارداً والبارد (يصير) حاراً وكان يرى الماء يصير بخاراً والبخار يصير ماءً والأشياء المحترقة تصير جمراً ورماداً ولهبياً ودخاناً، والدخان إذا وافق في صعوده قبة حجر انعقد فيه وصار بمنزلة سائر الأشياء الأرضية. فظهر له بهذا التأمل أن جميعها شيء واحد في الحقيقة وإن لحقتها الكثرة بوجه عام فذلك مثلما لحقت الكثرة للحيوان والنبات.

ثم ينظر إلى الشيء الذي اتحد عنده النبات والحيوان فيرى أنه جسم ما مثل هذه الأجسام له طول وعرض وعمق وهو إما حار وإما بارد كواحد من هذه الأجسام التي لا تحس ولا تتغذى، وانما خالفها بأفعالها التي تظهر عنها بالآلات الحيوانية والنباتية لا غير، ولعل تلك الأفعال ليست ذاتية وانما تسرى إليه من شيء آخر ولو سرت إلى هذه الأجسام الأخر لكانت مثله. فكان ينظر إليه بذاته مجرداً عن هذه الأفعال التي تظهر بهادئ الرأي أنها صادرة عنه فكان يرى أنه ليس إلا جسماً من هذه الأجسام فيظهر له بهذا التأمل أن الأجسام كلها شيء واحد حياها وجمادها متحركها وساكنها إلا أنه يظهر أن لبعضها أفعالاً بالآلات ولا يدري هل تلك الأفعال ذاتية لها أو سارية إليها من غيرها.

وكان في هذه الحال لا يرى شيئاً غير الأجسام فكان بهذا الطريق يرى الوجود كله شيئاً واحداً وبالنظر الأول يرى الوجود كثرة لا تنحصر ولا تتناهى.

ويبقى بحكم هذه الحالة مدة.

ثم إنه تأمل جميع الأجسام حياها وجمادها. وهي التي عنده تارة شيء واحد وتارة كثيرة كثيرة لا نهاية لها فرأى أن كل واحد منها لا يخلو من أحد أمرين: إما أن يتحرك إلى الجهة العلو مثل الدخان واللهيب والهواء إذا حصل تحت الماء، وإما أن يتحرك إلى الجهة المضادة لتلك الجهة وهي جهة السفلى مثل الماء وأجزاء الأرض وأجزاء الحيوان والنبات وأن كل جسم

من هذه الأجسام لن يعرى عن إحدى هاتين الحركتين وأنه لا يسكن إلا إذا منعه مانع يعوقه عن طريقه مثل الحجر النازل يصادف وجه الأرض صلباً فلا يمكنه أن يخرقه ولو يمكنه ذلك لما اثنتى عن حركته فيما يظهر ولذلك إذا رفعتة وجدته يتحامل عليك بعيله إلى الجهة السفلى طالباً للنزول.

وكذلك الدخان فى صعوده لا يتثنى إلا أن يصادف قبة صلبة تحبسه فحينئذ ينعطف يميناً وشمالاً ثم إذا تخلص من تلك القبة خرق الهواء صاعداً لأن الهواء لا يمكنه أن يحبسه.

وكان يرى الهواء إذا ملئ به زق جلد وربط ثم غوص تحت الماء طلب الصعود وتحامل على من يمسه تحت الماء ولا يزال يفعل ذلك حتى يوافق موضع الهواء وذلك بخروجه من تحت الماء، فحينئذ يسكن ويزول عنه ذلك التحامل والميل إلى جهة العلو الذى كان يوجد منه قبل ذلك.

ونظر هل يجد جسماً يعرى عن إحدى هاتين الحركتين أو انميل إلى إحدهما فى وقت ما فلم يجد ذلك فى الأجسام التى لديه وإنما طلب ذلك لأنه طمع أن يجده فىرى طبيعة الجسم من حيث هو جسم دون أن يقترن به وصف من الأوصاف التى هى منشأ التكثر.

فلما أعياه ذلك ونظر إلى الأجسام التى هى أقل الأجسام حملاً للأوصاف فلم يرها تعرى عن أحد هذين الوصفين بوجه وهما اللذان يعبر عنهما بالثقل والخفة فنظر إلى الثقل والخفة هل هما للجسم من حيث هو جسم أو هما لمعنى زائد على الجسمية؟ فظهر له أنهما لمعنى زائد على الجسمية لأنهما لو كانا للجسم من حيث هو جسم لما وجد جسم إلا وهما له، ونحن نجد الثقيل لا توجد فيه الخفة والخفيف لا يوجد فيه الثقل وهما لا محالة جسمان ولكل واحد منهما معنى منفرد به عن الآخر زائدة على جسميته وذلك المعنى هو الذى به غير كل واحد منهما الآخر ولولا ذلك لكانا شيئاً واحداً من جميع الوجوه.

فتبين له أن حقيقة كل واحد من الثقيل والخفيف مركبة من معنيين، أحدهما ما يقع فيه الاشتراك منهما جميعاً وهو معنى الجسمية والآخر ما تنفرد به حقيقة كل واحد منهما عن الآخر وهما إما الثقل فى أحدهما وإما الخفة فى الآخر المقترنان بمعنى الجسمية أى المعنى الذى يحرك أحدهما علواً والآخر سفلاً.

وكذلك نظر إلى سائر الأجسام من الجمادات والأحياء فرأى أن حقيقة وجود كل واحد منهما مركبة من معنى الجسمية ومن شىء آخر زائد على الجسمية إما واحد وإما أكثر من واحد فلاحظ له صور الأجسام على اختلافها وهو أول ما لاح له من العالم الروحانى إذ هى صور لا تدرك بالحس وإنما تدرك بضرب «ماء» من النظر العقلى.

ولاح له فى جملة ما لاح من ذلك أن الروح الحيوانى الذى مسكنه القلب وهو الذى تقدم شرحه. أولاً: لا بد له أيضاً من معنى زائد على جسميته يصلح بذلك المعنى لأن يعمل هذه الأعمال الغريبة التى تختص به من ضروب الإحساسات وفنون الإدراكات وأصناف الحركات: وذلك المعنى

هو صورته وفصله الذى انفصل به سائر الأجسام وهو الذى يعبر عنه النظار بالنفس الحيوانية. وكذلك أيضاً للشىء الذى يقوم للنبات مقام الحار الغريزى للحيوان شىء، يخصه هو فصله وهو الذى يعبر عنه النظام بالنفس النباتية.

وكذلك لجميع أجسام الجمادات وهى ما عدأ الحيوان والنبات معاً فى عالم الكون والفساد شىء، يخصها به يفعل كل واحد منها فعله الذى يختص به مثل صنوف الحركات وضرُوب الكيفيات المحسوسة عنها وذلك الشىء هو فصل كل واحد منها وهو الذى يعبر النظار عنه بالطبيعة.

فلما وقف بهذا النظر على أن حقيقة الروح الحيوانى الذى كان تشوقه إليه أبداً مركبة من معنى الجسمية ومن معنى آخر زائد على الجسمية وأن معنى هذه الجسمية مشترك ولسائر الأجسام والمعنى الآخر المنفرد به هو وحده هان عنده معنى الجسمية فاطرحه وتعلق فكره بالمعنى الثانى وهو الذى يعبر عنه بالنفس فتشوق إلى التحقق به فالتزم الفكرة فيه وجعل مبدأ النظر فى ذلك تصفح الأجسام كلها لا من جهة ما هى أجسام بل من جهة ما هى ذوات صور تلزم عنها خواص ينفصل بها بعضها عن بعض فتتبع ذلك وحصره فى نفسه فرأى جملة من الأجسام تشترك فى صورة ما يصدر عنها فعل ما أو أفعال ما ورأى فريقاً من تلك الجملة مع أنه يشارك الجملة بتلك الصورة يزيد عليها بصورة أخرى يصدر عنها أفعال ما. ورأى طائفة من ذلك الفريق فى الصورة الأولى والثانية تزيد عليه بصورة ثالثة تصدر عنها أفعال ما خاصة بها. مثال ذلك أن الأجسام الأرضية كلها مثل التراب والحجارة والمعادن والنبات والحيوان وسائر الأجسام الثقيلة هى جملة واحدة تشترك فى صورة واحدة تصدر عنها الحركة إلى أسفل ما لم يعقها عائق عن النزول.

ومتى حركت إلى جهة العلو بالقسر ثم تركت تحركت بصورتها إلى أسفل. وفريق من هذه الجملة وهو النبات والحيوان مع مشاركته الجملة المتقدمة فى تلك الصورة يزيد عليها صورة أخرى يصدر عنها التغذى والنمو.

والتغذى: هو أن يخلف المغتذى بدل ما تحلل بالفعل منه بواسطة القوة الغازية التى تحيل ما حصل له كمال الاستعداد بسبب القوة الهاضمة من الغذاء بالقوة الواصلة بواسطة الجاذبية إلى مشاكلة جوهر المغتذى حفظاً لشخصه وتكميلاً لمقداره.

والنمو: هو الزيادة بواسطة القوة النامية وهى التى تزيد فى أقطار الجسم أعنى الطول والعرض والعمق على التناسب الطبيعى بما تدخل فى أجزائه من الغذاء.

فهذان الفعلان عامان للنبات والحيوان وهما لا محالة صادران عن صورة مشتركة لهما وهى أن يعبر عنها بالنفس النباتية.

وطائفة من هذا الفريق وهو الحيوان خاصة مع مشاركته الفريق المتقدم فى الصورة الأولى والثانية تزيد عليه بصورة ثالثة يصدر عنها الحس والتنقل من حيز إلى آخر. ورأى أيضاً كل

نوع من أنواع الحيوان له خاصية ينحاز بها عن سائر الأنواع ويفصل بها متميزاً عنها. فعلم أن ذلك صادر له عن صورة تخصه هي زائدة عن معنى الصورة المشتركة له ولسائر الحيوان وكذلك لكل واحد من أنواع النبات مثل ذلك فتبين له أن الأجسام المحسوسات التي في عالم الكون والفساد بعضها تلتئم حقيقتها من معان كثيرة زائدة على معنى الجسمية وبعضها من معان أقل وعلماً أن معرفة الأقل أسهل من معرفة الأكثر. فطلب أولاً الوقوف على حقيقة صورة الشيء الذي تلتئم حقيقتها من أقل الأشياء ورأى أن الحيوان والنبات لا تلتئم حقاقتها إلا من معان كثيرة لتغفن أفعالهما فأخر التفكير في صورهما. وكذلك رأى أن أجزاء الأرض بعضها أبسط من بعض فقصدها إلى أبسط ما قدر عليه. وكذلك رأى أن الماء شيء قليل التركيب لقلته ما يصدر عن صورته من الأفعال وكذلك رأى النار والهواء.

وقد كان سبق إلى ظنه أولاً أن هذه الأريمة يستحيل بعضها إلى بعض وأن لها شيئاً واحداً تشترك فيه وهو معنى الجسمية وأن ذلك الشيء ينبغى أن يكون خلواً من المعاني التي تميز بها كل واحد من هذه الأريمة عن الآخر فلا يمكن أن يتحرك إلى فوق ولا إلى أسفل ولا أن يكون حاراً ولا أن يكون بارداً ولا أن يكون رطباً ولا يابساً أمكن وجود جسم لا صورة فيه زائدة عن الجسمية فليس تكون فيه صفة من هذه الصفات ولا يمكن أن تكون فيه صفة إلا وهي تم سائر الأجسام المتصورة بضروب الصور.

فنظر هل يجد وصفاً واحداً يعم جميع الأجسام، حبيها وجامدها، فلم يجد شيئاً يعم الأجسام كلها إلا معنى الامتداد الموجود في جميعها في الأقطار الثلاثة التي يعبر عنها بالطول والعرض والعمق فعلم أن هذا المعنى هو للجسم من حيث هو جسم لكنه لم يتأت له بالحنس وجود جسم بهذه الصفة وحدها حتى لا يكون فيه معنى زائد على الامتداد المذكور ويكون بالجملة خلواً من سائر الصور.

ثم تفكر في هذا الامتداد إلى الأقطار الثلاثة هل هو معنى الجسم بعينه وليس ثم معنى آخر أو ليس الأمر كذلك؟ فرأى أن وراء هذا الامتداد معنى آخر هو الذي يوجد فيه هذا الامتداد وحده لا يمكن أن يقوم بنفسه كما أن ذلك الشيء الممتد لا يمكن أن يقوم دون امتداد.

واعتبر ذلك ببعض هذه الأجسام المحسوسة ذوات الصور كالطين مثلاً فرأى أنه إذا عمل منه شكل ما كالكرة مثلاً كان له طول وعرض وعمق على قدر ما. ثم إن تلك الكرة بعينها لو أخذت وردت إلى شكل مكعب أو بيضى لتبدل ذلك الطول وذلك العرض وذلك العمق وصارت على قدر آخر غير الذي كانت عليه. والطين واحد بعينه لم يتبدل غير أنه لا بد له من طول وعرض وعمق على أي قدر كان ولا يمكن أن نمرى عنها غير أنها لتعاقبها عليه تبين له أنها معنى على حياله ولكونه لا يعرى بالجملة عنها تبين له أنها من حقيقتها.

فلاح له بهذا الاعتبار أن الجسم بما هو جسم مركب على الحقيقة من معنيين: أحدهما: يقوم

منه مقام الطين للكرة في هذا المثال. والآخر: يقوم مقام طول الكرة وعرضها وعمقها أو المكعب أو أى شكل كان به وأنه لا يفهم الجسم إلا مركباً من هذين المعنيين وأن أحدهما لا يستغنى عن الآخر. لكن الذى يمكن أن يتبدل ويتعاقب على أوجه كثيرة، وهو معنى الامتداد يشبه الصورة التى لسائر الأجسام ذوات الصور والذى يثبت على حال واحدة وهو الذى ينزل منزلة الطين المتقدم يشبهه معنى الجنسية التى لسائر الأجسام ذوات الصور. وهذا الشيء الذى هو بمنزلة الطين فى هذا المثال هو الذى يسميه النظار المادة والهوىلى وهى عارية عن الصورة جملة.

فلما انتهى نظره إلى هذا الحد وفارق المحسوس بعض مفارقه وأشرف على تخوم العالم العقلى استوحش وحن إلى ما ألفه من عالم الحس فتقهقر قليلاً وترك الجسم على الإطلاق إذ هذا الأمر لا يدركه الحس ولا يقدر على تناوله وأخذ أبسط الأجسام المحسوسة التى شاهدها وهى تلك الأربعة التى كان قد وقف نظره عليها.

فأول ما نظر إلى الماء فرأى أنه إذا خلى وما تقتضيه صورته ظهر منه برد محسوس وطلب النزول إلى أسفل فإذا سخن أولاً إما بالنار وإما بحرارة الشمس زال عنه البرد أولاً وبقي فيه طلب النزول فإذا أفرط عليه بالتسخين زال عنه طلب النزول إلى أسفل وصار يطلب الصعود إلى فوق فزال عنه بالجملة الوصفان اللذان كانا أبداً يصدران عنه وعن صورته ولم يعرف من صورته أكثر من صدور هذين الفعلين عنها فلما زال هذان الفعلان إذن بطل حكم الصورة فزالت الصورة الماثية عن ذلك الجسم عند ما ظهرت منه أفعال من شأنها أن تصدر عن صورة أخرى وحدثت له صورة أخرى بعد أن لم تكن وصدر عنه بها أفعال لم يكن من شأنها أن تصدر عنه وهو بصورته الأولى.

فعلم بالضرورة أن كل حادث لا بد له من محدث. فارتسم فى نفسه بهذا الاعتبار فاعل للصورة ارتساماً على العموم دون تفصيل.

ثم إنه تتبع الصور التى كان قد علمها قبل ذلك صورة صورة فرأى أنها كلها حادثة وأنها لا بد لها من فاعل. ثم إنه نظر إلى ذوات الصور فلم ير أنها شئ، أكثر من استعداد الجسم لأن يصدر عنه ذلك الفعل مثل الماء فإنه إذا أفرط عليه التسخين استعد للحركة إلى فوق وصلاح لها فذلك الاستعداد هو صورته إذ ليس ههنا إلا جسم وأشياء تحس عنه بعد أن لم تكن مثل الكيفيات والحركات وفاعل يحدثها بعد أن لم تكن فصولح الجسم لبعض الحركات دون بعض هو استعداده بصورته. ولاح له مثل ذلك فى جميع الصور فتبين له أن الأفعال الصادرة عنها ليست فى الحقيقة لها وإنما هى لفاعل يفعل بها الأفعال النسوية إليها وهذا المعنى الذى لاح له هو قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: عن رب العزة فى

الحديث القدسي وكنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به^(١)، وفى محكم التنزيل:
﴿ فَلَمْ تَغْشَوْهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَلْبَهُمْ وَمَارِيَّتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ ﴾^(٢).

فلما لاح له من أمر هذا الفاعل ما لاح على الإجمال دون تفصيل حدث له شوق حثيث إلى معرفته على التفصيل وهو بعد لم يكن فارق عالم الحس فجعل يطلب. هذا الفاعل المختار على جهة المحسوسات وهو لا يعلم بعد هل هو واحد أو أكثر؟ فتصفح جميع الأجسام التى لديه وهو التى كانت فكرته أبداً فيها فرآها كلها تتكون تارة وتفسد أخرى، وما لم يقف على فساد جملته وقف على فساد أجزاءه مثل الماء والأرض فإنه رأى أجزاءهما تفسد بالنار وكذلك الهواء رآه يفسد بشدة البرد حتى يتكون منه ثلج فيسيل ماء، وكذلك سائر الأجسام التى كانت لديه لم ير منها شيئاً بريئاً عن الحدوث والافتقار إلى الفاعل المختار فاطرحها كلها وانتقلت فكرته إلى الأجسام السماوية.

وانتهى إلى هذا النظر على رأس أربعة أسابيع من منشئه وذلك ثمانية وعشرون عاماً فلم أن السماء وما فيها من الكواكب أجسام لأنها ممتدة فى الأقطار الثلاثة الطول والعرض والعمق لا ينفك شيء منها عن هذه الصفة وكل ما لا ينفك عن هذه الصفة فهو جسم فهى إذن كلها أجسام ثم تفكر هل هى ممتدة إلى غير نهاية وذاهبة أبداً فى الطول والعرض والعمق إلى غير نهاية أو هى متناهية محدودة بحدود تنقطع عندها ولا يمكن أن يكون وراءها شيء من الامتداد؟ فتحير فى ذلك بعض حيرة. ثم إنه بقوة نظره وذكاء خاطره رأى أن جسماً لا نهاية له أمر باطل وشيء لا يمكن ومعنى لا يعقل وتقوى هذا الحكم عنده بحجج كثيرة سنحت له بينه وبين نفسه وذلك أنه قال أما هذا الجسم السماوى فهو متناه من الجهة التى تلينى والناحية التى وقع عليها حسى فهذا لا أشك فيه لأننى أدركه ببصرى وأما الجهة التى تقابل هذه الجهة وهى التى يداخلنى فيها الشك فإنى أيضاً أعلم أنه من المحال أن تمتد إلى غير نهاية لأنسى إن تخيلت بأن خطين اثنين يبتدانان من هذه الجهة المتناهية ويمعان فى سمك الجسم إلى غير نهاية حسب امتداد الجسم ثم تخيلت أن أحد هذين الخطين قطع منه جزء كبير من ناحية طرفه المتناهى ثم أخذ ما بقى منه وأطبق طرفه الذى كان فيه موضع القطع على طرف الخط الذى لم يقطع منه شيء، وأطبق الخط المقطوع منه على الخط الذى لم يقطع منه شيء، وذهب الذهن كذلك معهما إلى الجهة التى يقال إنها غير متناهية فإما أن نجد الخطين أبداً يمتدان إلى غير نهاية ولا ينقص أحدهما عن الآخر فيكون الذى قطع منه جزء مساوياً للذى لم يقطع منه شيء، وهو محال كما أن الكل مثل الجزء محال وإما أن لا يمتد الناقص

(١) ورد فى مفتاح كنوز السنة:

(٢) سورة الأنفال الآية ١٧.

معه أبداً بل ينقطع دون مذهبه ويقف عن الامتداد معه فيكون متناهماً فإذا رد عليه القدر الذى قطع منه أولاً وقد كان متناهماً صار كله أيضاً متناهماً وحينئذ لا يقصر عن الخط الآخر الذى لم يقطع منه شيء ولا يفضل عليه فيكون إذن مثله وهو متناه فذلك أيضاً متناه.

فالجسم الذى تفرض فيه هذه الخطوط متناه وكل جسم يمكن أن تفرض فيه هذه الخطوط فكل جسم متناه.

فإذا فرضنا أن جسماً غير متناه فقد فرضنا باطلاً ومحالاً.

فلما صح عنده بفطرته الفائقة التى تنبعت لمثل هذه الحجة أن جسم السماء متناه أراد أن يعرف على أى شكل هو، وكيفية انقطاعه بالسطوح التى تحده أولاً إلى الشمس والقمر وسائر الكواكب فرآها كلها تطلع من جهة المشرق وتغرب من جهة المغرب فما كان منها يمر على سمت رأسه رآه يقطع دائرة عظمى وما مال عن سمت رأسه إلى الشمال أو إلى الجنوب رآه يقطع دائرة أصغر من تلك.

وما كان أبعد عن سمت الرأس إلى أحد الجانبين كانت دائرته أصغر من دائرة ما هو أقرب حتى كانت أصغر الدوائر التى تتحرك عليها الكواكب دائرتين اثنتين إحداها حول القطب الجنوبي وهى مدار سهيل والأخرى حول القطب الشمالى وهى مدار الفرقدين. ولما كان مسكنه على خط الاستواء الذى وصفناه أولاً كانت هذه الدوائر كلها قائمة على سطح أفقه ومتشابهة الأحوال فى الجنوب والشمال وكان القطبان معاً ظاهرين له وكان يترقب إذا طلع كوكب من الكواكب على دائرة كبيرة وطلع كوكب آخر على دائرة صغيرة وكان طلوعهما معاً فكان يرى غروبهما معاً واطرد له ذلك فى جميع الكواكب وفى جميع الأوقات فتبين له بذلك أن الفلك على شكل الكرة وقوى ذلك فى اعتقاده ما رآه من رجوع الشمس والقمر وسائر الكواكب إلى المشرق بعد مغيبها بالمغرب وما رآه أيضاً من أنها تظهر لبصره على قدر واحد من العظم فى حال طلوعها وتوسطها وغروبها وأنها لو كانت حركتها على غير شكل الكرة لكانت لا محالة فى بعض الأوقات أقرب إلى بصره منها فى وقت آخر ولو كانت كذلك لكانت مقاديرها وأعظامها تختلف عند بصره فيراها فى حال القرب أعظم مما يراها فى حال البعد لاختلاف أبعادها عن مركزه حينئذ بخلافها على الأول فلما لم يكن شيء من ذلك تحقق عنده كروية الشكل.

وما زال يتصفح حركة القمر فيراها آخذة من المغرب إلى المشرق وحركات الكواكب السيارة كذلك حتى تبين له قدر كبير من عالم الهيئة وظهر له أن حركاتها لا تكون إلا بأفلاك كثيرة كلها مضمنة فى فلك واحد هو أعلاها وهو الذى يحرك الكل من المشرق إلى المغرب فى اليوم والليلة وشرح كيفية انتقاله ومعرفة ذلك يطول وهو مثبت فى الكتب ولا يحتاج منه فى فرضنا إلا للقدر الذى أوردناه.

فلما انتهى إلى هذه المعرفة ووقف على أن الفلك بجملته وما يحتوى عليه كشيء، واحد متصل ببعضه ببعض وأن جميع الأجسام التي كان ينظر فيها أولاً كالأرض والماء والهواء والنبات والحيوان وما شأ كلها هي كلها في ضمنه وغير خارجه عنه وأنه كله أشبه شيء بشخص من أشخاص الحيوان وما فيه من الكواكب المنيرة هي بمنزلة حواس الحيوان وما فيه من ضروب الأفلاك المتصل بعضها ببعض هي بمنزلة أعضاء الحيوان وما في داخله من عالم الكون والفساد هي بمنزلة ما في جوف الحيوان من أصناف الفضول والرطوبات التي كثيراً ما يتكون فيها أيضاً حيوان كما يتكون في العالم الأكبر.

•••

فلما تبين له أنه كله كشخص واحد في الحقيقة قائم محتاج إلى فاعل مختار واتحدت عنده أجزاءه الكثيرة بنوع من النظر الذي اتحدت به عنده الأجسام التي في عالم الكون والفساد تفكر في العالم بجملته هل هو شيء حدث بعد أن لم يكن وخرج إلى الوجود بعد العدم؟ أو هو أمر كان موجوداً فيما سلف ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه؟ فتشكك في ذلك ولم يترجح عنده أحد الحكمين على الآخر وذلك أنه كان إذا أزمع على اعتقاد القدم اعترضته عوارض كثيرة من استحالة وجود ما لا نهاية له بمثل القياس الذي استحال عنه به وجود جسم لا نهاية له. وكذلك أيضاً كان يرى أن هذا الوجود لا يخلو من الحوادث فهو لا يمكن تقدمه عليها وما لا يمكن أن يتقدم على الحوادث فهو أيضاً محدث وإذا أزمع على اعتقاد الحدوث اعترضته عوارض أخرى وذلك أنه كان يرى أن معنى حدوثه بعد أن لم يكن لا يفهم إلا على معنى أن الزمان تقدمه والزمان من جملة العالم وغير منك عنه فإذن لا يفهم تأخر العالم عن الزمان وكذلك كان يقول: إذا كان حادثاً فلا بد له من محدث وهذا المحدث الذي أحدثه لم يحدثه الآن ولم يحدثه من قبل ذلك؟ ألتارى، طراً عليه ولا شيء، هنالك غيره أم لتغير حدث في ذاته؟ فإن كان فما الذي أحدث ذلك التغيير؟ وما زال يتفكر في ذلك عدة سنين فتعارض عنده الحجج ولا يترجح عنده أحد الاعتقادين على الآخر فلما أعياه ذلك جعل يتفكر ما الذي يلزم عن كل واحد من الاعتقادين فلعل اللزوم عنهما يكون شيئاً واحداً فرأى أنه إن اعتقد حدوث العالم وخروجه إلى الوجود بعد العدم فاللزام عن ذلك ضرورة أنه لا يمكن أن يخرج إلى الوجود بنفسه وأنه لا بد له من فاعل يخرج به إلى الوجود وأن ذلك الفاعل لا يمكن أن يدرك بشيء من الحواس لأنه لو أدرك بشيء من الحواس لكان جسماً من الأجسام ولو كان جسماً من الأجسام لكان من جملة العالم وكان حادثاً واحتاج إلى محدث ولو كان ذلك المحدث الثاني أيضاً جسماً لاحتاج إلى محدث ثالث والثالث إلى رابع ويتسلسل ذلك إلى غير نهاية (وهو باطل) فإذن لا بد للعالم من فاعل وليس بجسم وإذا لم يكن جسماً فليس إلى إدراكه بشيء من الحواس سبيل لأن الحواس الخمس لا تدرك إلا الأجسام أو ما يلحق الأجسام وإذا كان

لا يمكن أن يحس فلا يمكن أن يتخيل لأن التخيل ليس شيئاً إلا إحضار صور المحسوسات بعد غيابها وإذا لم يكن جسماً فصفاً الأجسام كلها تستحيل عليه وأول صفات الأجسام هو الامتداد في الطول والعرض والعمق هو منزّه عن ذلك وعن جميع ما يتبع هذا الوصف من صفات الأجسام.

إذا كان فاعلاً للعالم فهو لا محالة قادر عليه وعالم به ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾^(١). ورأى أيضاً أنه إن اعتقد قدم العالم وأن العدم لم يسبقه وأنه لم يزل كما هو فإن اللازم عن ذلك أن حركته قديمة لا نهاية لها من جهة الابتداء إذ لم يسبقها سكون يكون مبدؤها منه وكل حركة فلا بد لها من محرك ضرورة والمحرك إما أن يكون قوة سارية في جسم من الأجسام إما جسم المحرك نفسه وإما جسم آخر خارج عنه- وإما أن تكون قوة ليست سارية ولا شائعة في جسم وكل قوة ليست سارية في جسم ولا شائعة فيه فإنها تنقسم بانقسامه وتتضاعف بتضاعفه مثل الثقل في الحجر مثلاً المحرك له إلى أسفل فإنه إن قسم الحجر نصفين انقسم ثقله نصفين وإن زيد عليه آخر مثله زاد في الثقل آخر مثله فإن أمكن أن يتزايد الحجر أبداً إلى غير نهاية كان يتزايد هذا الثقل إلى غير نهاية وإن وصل الحجر إلى حد ما من العظم ووقف وصل الثقل أيضاً إلى ذلك الحد ولكنه قد تبرهن أن كل جسم لا محالة متناه فإذن كل قوة في جسم فهي لا محالة متناهية فإن وجدنا قوة تفعل فعلاً لا نهاية له فهي قوة ليست في جسم وقد وجدنا الفلك يتحرك أبداً حركة لا نهاية لها ولا انقطاع إذا فرضناه قديماً لا ابتداء له فالواجب على ذلك أن تكون القوة التي تحركه ليست في جسمه. ولا في جسم خارج عنه فهي إذن لشئ بربى، عن الأجسام، وغير موصوف بشئ، من أوصاف الجسمية. وقد كان لاح له في نظره الأول في عالم الكون والفساد أن حقيقة وجود كل جسم إنما هي من جهة صورته التي هي استعداده لضروب الحركات وأن وجوده الذي له من جهة مادته وجود ضعيف لا يكاد يدرك فإذن وجود العالم كله إنما هو من جهة استعداده لتحريك هذا المحرك البرى، عن المادة وعن صفات الأجسام المنزهة عن أن يدركه حس أو يتطرق إليه خيال سبحانه وإذا كان فاعلاً لحركات الفلك على اختلاف أنواعها فعلاً لا تفاوت فيه ولا فتور فهو لا محالة قادر عليه وعالم به.

فانتهى نظره بهذا الطريق إلى ما انتهى إليه بالطريق الأول ولم يضره في ذلك تشككه في قدم العالم أو حدوده وصح له على الوجهين جميعاً وجود فاعل غير جسيم ولا متصل بجسم ولا منفصل عنه ولا داخل فيه ولا خارج عنه والاتصال والانفصال والدخول والخروج هي كلها من صفات الأجسام وهو منزّه عنها.

(١) سورة الملك الآية ١٤.

ولما كانت المادة من كل جسم مفتقرة إلى الصورة إذ لا تقوم إلا بها ولا تثبت لها حقيقة دونها وكانت الصورة لا يصح وجودها إلا من فعل هذا الفاعل المختار تبين له افتقار جميع الموجودات في وجودها إلى هذا الفاعل وأنه لا قيام لشيء منها إلا به فهو إذن علة لها وهي معلولة له سواء كانت محدثة الوجود بعد أن سبقها العدم أو كانت لا ابتداء لها من جهة الزمان ولم يسبقها العدم قط فإنها على كلا الحالين معلولة ومفتقرة إلى الفاعل متعلقة الوجود به ولولا دوامه لم تدم ولولا وجوده لم توجد ولولا قدمه لم تكن قديمة وهو في ذاته غنى عنها ويرى منها وكيف لا يكون كذلك وقد تبرهن أن قدرته وقوته غير متناهية وأن جميع الأجسام وما يتصل بها أو يتعلق بها ولو بعض تعلق هو متناه منقطع ، فإذن العالم كله بما فيه من السماوات والأرض والكواكب وما بينها وما فوقها وما تحتها فعله وخلقه ومتأخر عنه بالذات وإن كانت غير متأخرة بالزمان كما أنك إذا أخذت في قبضتك جسماً من الأجسام ثم حركت يدك فإن ذلك الجسم لا محالة يتحرك تابعاً لحركة يدك حركة متأخرة عن حركة يدك تأخراً بالذات وإن كانت لم تتأخر بالزمان عنها بل كان ابتداءهما معاً فكذلك العالم كله معلول ومخلوق لهذا الفاعل بغير زمان ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(١)

فلما رأى أن جميع الموجودات فعله تصفحها من بعد ذا تصفحاً على طريق الاعتبار في قدرة فاعلها والتعجب من غريب صنعته ولطيف حكمته ودقيق علمه فتبين له في أقل الأشياء الموجودة فضلاً عن أكثرها من آثار الحكمة وبدائع الصنعة ما قضى منه كل العجب وتحقق عنده أن ذلك لا يصدر إلا عن فاعل مختار في غاية الكمال وفوق الكمال ﴿لَا يَتَرَبَّعُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْفَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾^(٢)

ثم تأمل في جميع أصناف الحيوان كيف أعطى كل شيء خلقه ثم هذه لاستعماله فلولاً أنه هداه لاستعمال تلك الأعضاء التي خلقت له في وجوه المنافع المقصودة بها لما انتفع بها الحيوان، وكانت كلا عليه فعمل بذلك أنه أكرم الكرماء وأرحم الرحماء.

ثم إنه مهما نظر شيئاً من الموجودات له حسن أو بهاء أو كمال أو قوة أو فضيلة من الفضائل - أي فضيلة كانت - تفكر وعلم أنها من فيض ذلك الفاعل المختار جل جلاله. ومن جوده ومن فعله فعمل أن الذي هو في ذاته أعظم منها وأكمل وأتم وأحسن وأبهي وأجمل وأدوم وأنه لا نسبة لهذه إلى تلك فما وال يتتبع صفات الكمال كلها فيراها له وصادرة عنه ويرى أنه أحق بها من كل ما يوصف بها دونه.

وتتبع صفات النقص كلها فرآه بريئاً منها ومنزها عنها وكيف لا يكون بريئاً منها وليس

(١) سورة يس الآية ٨٢

(٢) سورة سبأ الآية ٣

معنى النقص إلا العدم المحض أو ما يتعلق بالعدم، وكيف يكون العدم تعلق أو تلمس بمن هو الموجود المحض الواجب الوجود بذاته المعطى لكل ذى وجود وجوده، فلا وجود إلا هو فهو الوجود وهو الكمال وهو التمام وهو الحسن وهو البهاء وهو القدرة وهو العلم وهو ﴿هُوَ كُلُّ شَيْءٍ وَهَذَا كَلِمٌ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْمُكْرَمِينَ﴾ (١).

فانتهت به المعرفة إلى هذا الحد على رأس خمسة أسابيع من منشئه وذلك خمسة وثلاثون عاماً وقد رسخ في قلبه من أمر الفاعل ما شغله عن الفكرة في كل شيء، إلا فيه وذهل عما كان فيه من تصفح الموجودات والبحث عنها حتى صار بحيث لا يقع بصره على شيء من الأشياء إلا ويرى فيه أثر الصنعة من حينه فينتقل بفكره على الفور إلى الصانع ويترك المصنوع حتى اشتد شوقه إليه وانزعج قلبه بالكيفية عن العالم الأدنى المحسوس وتعلق بالعالم الأرفع المعقول.

فلما حصل له العلم بهذا الموجود الرفيع الثابت الوجود الذى لا سبب لوجوده وهو سبب لوجود جميع الأشياء أراد أن يعلم بأى شيء حصل له هذا العلم وبأى قوة أدرك هذا الموجود فتصفح حواسه كلها وهى السمع والبصر والشم والذوق واللمس فرأى أنها كلها لا تدرك شيئاً إلا جسماً أو ما هو فى جسم وذلك أن السمع إنما يدرك المسموعات وهى ما يحدث من تموج الهواء عند تصادم الأجسام والبصر إنما يدرك الألوان والشم يدرك الروائح والذوق يدرك الطعوم واللمس يدرك الأمزجة والصلابة واللين والخشونة والملاسة وكذلك القوة الخيالية لا تدرك شيئاً إلا أن يكون له طول وعرض وعمق وهذه المدركات كلها من صفات الأجسام وليس لهذه الحواس إدراك شيء سواها. وذلك لأنها قوى شائعة فى الأجسام ومنقسمة بانقسامها فهى لذلك لا تدرك إلا جسماً منقسماً، لأن هذه القوة إذا كانت شائعة فى شيء منقسم فلا محالة إذا أدركت شيئاً من الأشياء فإنه ينقسم بانقسامها فإذاً كل قوة فى جسم فإنها لا محالة لا تدرك إلا جسماً أو ما هو فى جسم وقد تبين أن هذا الموجود الواجب الوجود برى من صفات الأجسام من جميع الجهات فإذاً لا سبيل إلى إدراكه إلا بشيء ليس بجسم، ولا هو قوة فى جسم ولا تعلق له بوجه من الوجوه بالأجسام ولا هو داخل فيها ولا خارج عنها ولا متصل بها ولا منفصل عنها. وقد كان تبين له أن إدراكه بذاته ورسخت المعرفة به عنده فتبين له بذلك أن ذاته التى أدركه بها أمر غير جسمانى لا يجوز عليه شيء من صفات الأجسام. وأن كل ما يدركه من ظاهر ذاته من الجسميات فإنها ليست حقيقة ذاته وإنما حقيقة ذاته ذلك الشيء الذى أدرك به الموجود المطلق الواجب الوجود.

فلما علم أن ذاته ليست هذه المتجسمة التى يدركها بحواسه ويحيط بها أديمه هان عنده بالجملة جسمه وجعل يتفكر فى تلك الذات الشريفة التى أدرك بها ذلك الموجود الشريف

الواجب الوجود ونظر في ذاته تلك الشريطة هل يمكن أن تبديد أو تفسد وتضمحل أو هي دائمة البقاء؟ فرأى أن الفساد والاضمحلال إنما هو من صفات الأجسام بأن تخلع صورة وتلبس أخرى مثل الماء إذ صار هواء والهواء إذا صار ماء والنهات إذا صار تراباً أو رماً والتراب إذا صار نباتاً فهذا هو معنى الفساد.

وأما الشيء الذي ليس بجسم ولا يحتاج في قوامه إلى الجسم وهو منزه بالجملة من الجسميات فلا يتصور فساده البتة.

فلما ثبت له أن ذاته الحقيقية لا يمكن فسادها أراد أن يعلم كيف يكون حالها إذا طرحت البدن وتخلت عنه. وقد كان تبين له أنها لا تطرحه إلا إذا لم يصلح آلة لها فتصفح جميع القوى المدركة فرأى أن كل واحدة منها تارة تكون مدركة بالقوه وتارة تكون مدركة بالفعل مثل العين في حال تغميضها أو إعراسها عن المبصر فإنها تكون مدركة بالقوة ومعنى مدركة بالقوة أنها لا تدرك الآن وتدرك في المستقبل - وفي حال فتحها واستقبالها للمبصر تكون مدركة بالفعل - ومعنى مدركة بالفعل أنها الآن تدرك - وكذلك كل واحدة من هذه القوى تكون مدركة بالقوة وتكون مدركة بالفعل وكل واحدة من هذه القوى إن كانت لم تدرك قط بالفعل فهي ما دامت بالقوة لا تتشوق إلى إدراك الشيء المخصوص بها لأنها لم تتعرف به بعد مثل من خلق مكفوف البصر وإن كانت قد أدركت بالفعل تارة ثم صارت بالقوة فإنها مادامت بالقوة تشتاق إلى الإدراك بالفعل لأنها قد تعرفت بذلك المدرك وتعلقت به وحننت إليه مثل من كان بصيراً ثم عمى فإنه لا يزال يشتاق إلى المبصرات.

ويحسب ما يكون الشيء المدرك أتم وأبهى وأحسن يكون الشوق إليه أكثر والتألم لفقده أعظم ولذلك كان تألم من يفقد بصره بعد الرؤية أعظم من تألم من يفقد شمه إذ الأشياء التي يدركها البصر أتم وأحسن من التي يدركها الشم فإن كان في الأشياء شيء لا نهاية لكماله ولا غاية لحسنه وجماله وبهائه، وهو فوق الكمال والبهاء والحسن وليس في الوجود كمال ولا حسن ولا بهاء ولا جمال إلا صادر من جهته وفائض من قبله. فمن فقد إدراك ذلك الشيء بعد أن تعرف به فلا محالة أنه ما دام فاقداً له يكون فسي آلام لا نهاية لها كما أن من كان مدركاً له على الدوام فإنه يكون في لذة لا انفصام لها ونهضة لا غاية وراها وبهجة وسرور لا نهاية لهما.

وقد كان تبين له أن الموجود الواجب الوجود متصف بأوصاف الكمال كلها ومنزه عن صفات النقص وبريء منها وتبين أن الشيء الذي به يتوصل إلى إدراكه أمر لا يشبه الأجسام ولا يفسد لفسادها فظهر له بذلك أن من كانت له مثل هذه الذات المعدة لمثل هذا الإدراك فإنه إذا طرحت البدن بالموت فإما أن يكون قبل ذلك في مدة تصريفه للبدن لم يتعرف قط بهذا الموجود الواجب الوجود ولا اتصل به ولا سمع عنه فهذا إذا فارق البدن لا يشتاق إلى ذلك الموجود ولا يتألم لفقده.

وأما جميع القوى الجسمانية فإنها تبطل ببطلان الجسم فلا تشاق أيضاً إلى مقتضيات تلك القوى ولا تحن إليها ولا تتألم بفقدها. وهذه حال البهائم غير الناطقة كلها، سواء كانت من صورة الإنسان أو لم تكن. وإما أن يكون قبل ذلك - في مده تصريفه للبدن - وقد تعرف بهذا الموجود وعلم ما هو عليه من الكمال والعظمة والسلطان والقدرة والحسن إلا أنه أعرض عنه واتبع هواه حتى وافته منيته وهو على تلك الحال فيحرم المشاهدة وعنده الشوق إليها فيبقى في عذاب طويل وآلم لا نهاية لها. فأما أن يتخلص من تلك الآلام بعد جهد طويل ويشاهد ما تشوق إليه قبل ذلك وإما أن يبقى في آلامه بقاء سرمديا بحسب استعداده لكل واحد من الوجهين في حياته الجسمانية وأما من تعرف بهذا الموجود الواجب الوجود قبل أن يفارق البدن وأقبل بكلية عليه والتزم الفكرة في جلاله وحسنه وبهائه ولم يعرض عنه حتى وافته منيته، وهذا على حال من الإقبال والمشاهدة بالفعل. فهذا إذا فارق البدن بقي في لذة لا نهاية لها وغبطة وسرور وفرح دائم لاتصال مشاهدته لذلك الموجود الواجب الوجود وسلامة تلك المشاهدة من الكدر والشواثب ويزول عنه ما تقتضيه هذه القوة الجسمانية من الأمور الحسية التي هي - بالإضافة إلى تلك الحال - آلام وشورر وعوائق.

فلما تبين له أن كمال ذاته ولذتها إنما هو بمشاهدة ذلك الموجود الواجب الوجود على الدوام مشاهدة بالفعل أبداً حتى لا يعرض عنه طرفة عين لكي توافيه منيته وهو في حال المشاهدة بالفعل فتتم لذته دون أن يتخللها ألم.

والبه أشار الجنيد شيخ الصوفية وإمامهم عند موته بقوله لأصحابه: وهذا وقت يؤخذ منه والله أكبر - وأحرم للصلاة.

ثم جعل يتفكر كيف يتأتى له دوام هذه المشاهدة بالفعل حتى لا يقع منه إعراض فكان يلزم الفكرة في ذلك الموجود كل ساعة فما هو إلا أن يسمح لبعزه محسوس ما من المحسوسات أو يخرق سمعه صوت بعض الحيوان أو يعترضه خيال من الخيالات أو يناله ألم في أحد أعضائه أو يصيبه الجوع أو العطش أو البرد أو الحر أو يحتاج إلى القيام لدفع فضوله فتخيل فكرته ويزول عما كان فيه ويتعذر عليه الرجوع إلى ما كان عليه من حال المشاهدة إلا بعد جهد.

وكان يخاف أن تغناه منيته وهو في حال الإعراض فيقتضى إلى الشقاء الدائم وألم الحجاب. فسأه حاله ذلك وأعياه الدواء. فجعل يتصفح أنواع الحيوانات كلها وينظر أفعالها وما تسعى فيه لعله ينظر في بعضها أنها شعرت بهذا الموجود وجعلت تسعى نحوه فيتعلم منها ما يكون سبب نجاته. فرأها كلها إنما تسعى في تحصيل غذائها ومقتضى شهواتها من المطعم والمشروب والمنكوح والاستئطال والاستدفاء وتجد في ذلك ليلاً ونهارها إلى حين مآتها وانقضاء مدتها. ولم ير شيئاً منها ينحرف عن هذا الرأي ولا يسعى لغيره في وقت من الأوقات فبان له بذلك أنها لم تشعر بذلك الموجود ولا اشتاقت إليه ولا تعرفت به بوجه من الوجوه

وأنها كلها صائرة إلى العدم أو إلى حال شبيه بالعدم.

فلما حكم بذلك على الحيوان علم أن الحكم له على النبات أولى إذ ليس للنبات من الإدراكات إلا بعض ما للحيوان.

وإذا كان الأكمل إدراكاً لم يصل إلى هذه المعرفة فالأنقص إدراكاً أخرى أن لا يصل مع أنه رأى أيضاً أن أفعال النبات كلها لا تتعدى الغذاء والتوليد.

ثم إنه بعد ذلك نظر إلى الكواكب والأفلاك فرأها كلها منتظمة الحركات جارية على نسق وراءها شفاقة ومضيئة بعيدة عن قبول التغيير والفساد فحس حساً قوياً أن لها ذوات سوى أجسامها تعرف ذلك الموجود الواجب الوجود وأن تلك الذوات العارفة ليست بأجسام ولا منطبعة في أجسام مثل ذاته هو العارفة وكيف لا يكون لها مثل تلك الذوات البريئة عن الجسمانية ويكون مثله هو على ما به من الضعف وشدة الاحتياج إلى الأمور المحسوسة وأنه من جملة الأجسام الفاسدة؟ ومع ما به من النقص فلم يعقه ذلك عن أن تكون ذاته شيئاً بريئاً عن الأجسام لا تفسد فتبين بذلك أن الأجسام السماوية أولى بذلك وعلم أنها تعرف ذلك الموجود الواجب الوجود وتشاهده على الدوام بالفعل لأن العوائق التي قطعت به هو دوام المشاهدة من العوارض المحسوسة لا يوجد مثلها للأجسام السماوية.

ثم أنه تفكر لم يختص هو من بين سائر أنواع الحيوان بهذه الذات التي أشبه بها الأجسام السماوية وقد كان تبين له أولاً من أمر العناصر واستحالة بعضها إلى بعض وأن جميع ما على وجه الأرض لا يبقى على صورته هل الكون والفساد متعاقبان عليه أبداً وأن أكثر هذه الأجسام مختلطة مركبة من أشياء متضادة ولذلك تؤول إلى الفساد وأنه لا يوجد منها شيء صرفاً وما كان منها قريباً من أن يكون صرفاً خالصاً لا شائبة فيه فهو بعيد عن الفساد جداً مثل جسد الذهب والياقوت وأن الأجسام السماوية بسيطة صرفة ولذلك هي بعيدة عن الفساد والصور لا تتعاقب عليها. وتبين له هنالك أيضاً أن جميع الأجسام التي في عالم الكون والفساد منها ما تتقوم حقيقتها بصورة واحدة زائدة على معنى الجسمية وهذه هي الأسطقات^(١) الأربعة ومنها ما تتقوم حقيقتها بأكثر من ذلك كالحيوان والنبات فما كان قوام حقيقته بصور أقل كانت أفعاله أقل وبعده عن الحياة أكثر. فإن عدم الصورة جملة لم يكن فيه إلى الحياة طريق وصار في حال شبيهة بالعدم وما كان قوام حقيقته بصور أكثر كانت أفعاله أكثر ودخوله في حال الحياة أبلغ وإن كانت تلك الصور بحيث لا سبيل إلى مفارقتها نادتها التي اختصت بها كانت الحياة حينئذ في غاية الظهور والدوام والقوة. فالشيء العديم الصورة جملة هو الهول والمادة ولا شيء من الحياة فيها وهي شبيهة بالعدم والشيء المتقوم بصورة واحدة هو

(١) الأسطقس كلمة يونانية بمعنى العنصر، وكانوا يعتقدون أن العالم مكون من عناصر أربعة وهي: الماء والتراب والهواء والنار وأن هذه العناصر الأربعة تسمى الأسطقات الأربعة.

الأسطقات الأربعة وهى فى أول مراتب الوجود فى عالم الكون والفساد ومنها تتركب الأشياء نوات الصور الكثيرة. وهذه الأسطقات ضعيفة الحياة جداً إذ ليست تتحرك إلا حركة واحدة وإنما كانت ضعيفة الحياة لأن لكل واحد منها ضداً ظاهر العناد يخالفه فى مقتضى طبيعته ويطلب أن يغير صورته فوجوده لذلك غير متمكن وحياته ضعيفة والنبات أقوى حياة منه والحيوان أظهر حياة منه.

وذلك أن ما كان من هذه المركبات تغلب عليه طبيعة أسطقس واحد فلقوته فيه يغلب طابع الأسطقات الباقية ويبطل قواها ويصير ذلك المركب فى حكم الأسطقس الغالب فلا يستأهل لأجل ذلك من الحياة إلا شيئاً يسيراً بما أن ذلك الأسطقس لا يستأهل من الحياة إلا يسيراً ضعيفاً وما كان من هذه المركبات لا تغلب عليه طبيعة أسطقس واحد منها فإن الأسطقات تكون فيه متعادلة متكافئة فإن لا يبطل أحدها قوة الآخر بأكثر مما يبطل ذلك الآخر قوته بل يفعل بعضها فى بعض فعلاً متساوياً فلا يكون فعل أحد الأسطقات أظهر فيه ولا يستولى عليه أحدهما فيكون بعيد الشبه من كل واحد من الأسطقات فكانه لا مضادة لصورته فيستأهل للحياة بذلك. ومتى زاد هذا الاعتدال وكان أتم وأبعد من الانحراف كان بعده عن أن يوجد له ضد أكثر وكاتت حياته أكمل.

ولما كان الروح الحيوانى الذى مسكنه القلب شديد الاعتدال لأنه أطف من الأرض والماء وأغلظ من النار والهواء صار فى حكم الوسط ولم يضاده شىء من الأسطقات مضادة بينه، فاستمد بذلك الصورة الحيوانية فرأى أن الواجب على ذلك أن يكون أعدل ما فى هذه الأرواح الحيوانية مستعداً لأتم ما يكون من الحياة فى عالم الكون والفساد وأن يكون ذلك الروح قريباً من أن يقال إنه لا ضد لصورته فيشبه لذلك هذه الأجسام السماوية التى لا ضد لصورها ويكون روح ذلك الحيوان وكأنه وسط بالحقيقة بين الأسطقات التى لا تتحرك إلى جهة العلو على الإطلاق ولا إلى جهة السفلى بل لو أمكن أن يجعل فى وسط المسافة التى بين المركز وأعلى ما تنتهى إليه النار فى جهة العلو ولم يطرأ عليه فساد لثبت هناك ولم يطلب الصعود ولا النزول. ولو تحرك فى المكان لتحرك حول الوسط كما تتحرك الأجسام السماوية ولو تحرك فى الوضع لتحرك على نفسه وكان كروى الشكل إذ لا يمكن غير ذلك فإن هو شديد الشبه بالأجسام السماوية.

ولما كان قد اعتبر أحوال الحيوان ولم ير فيها ما يظن به أنه شعر بالموجود الواجب الوجود وقد كان علم من ذاته أنها قد شعرت به قطع بذلك على أنه هو الحيوان المعتدل الروح الشبيه بالأجسام السماوية كلها وتبين له أنه نوع ميايين لسائر أنواع الحيوان وأنه إنما خلق لغاية أخرى وأعد لأمر عظيم لم يعد له شىء من أنواع الحيوان وكفى به شرفاً أن يكون أخس جزأيه - وهو الجسمانى - أشبه الأشياء بالجواهر السماوية - الخارجة عن عالم الكون والفساد

المنزهة عن حوادث النقص والاستحالة والتغير وأما أشرف جزأيه فهو الشيء الذى به عرف الموجود الواجب الوجود وهذا الشيء العارف أمر ربانى إلهى لا يستحيل ولا يلحقه الفساد ولا يوصف بشئ، مما توصف به الأجسام ولا يدرك بشئ من الحواس ولا يتخيل ولا يتوصل إلى معرفته بآلة سواه بل يتوصل إليه به فهو العارف والمعروف والمعرف هو العالم والمعلوم والعلم لا يتباين فى شئ، من ذلك إذ التباين والانفصال من صفات الأجسام ولواقعها ولا جسم هناك ولا صفة جسم ولا لاحق بجسم.

فلما تبين له الوجه الذى اختص به من بين سائر أصناف الحيوان بمشابهة الأجسام السماوية رأى أن الواجب عليه أن يتقبلها ويحاكى أفعالها ويتشبه بها جهده. وكذلك رأى أنه بجزئه الأشرف الذى به عرف الموجود الواجب الوجود فيه شبه ما منه من حيث هو منزّه عن صفات الأجسام كما أن الواجب الوجود منزّه عنها ورأى أيضاً أنه يجب عليه أن يسعى فى تحصيل صفاته لنفسه من أى وجه أمكن وأن يتخلق بأخلاقه ويتقضى بأفعاله ويجد فى تنفيذ إرادته ويسلم الأمر له ويرضى بجميع حكمه رضى من قلبه ظاهراً وباطناً بحيث يسر به وإن كان مؤلماً لجسمه وضاراً به ومتلفاً لبدنه بالجملة. وكذلك رأى أن فيه شيئاً من سائر أنواع الحيوان بجزئه الخسيس الذى هو من عالم الكون والفساد وهو البدن المظلم الكثيف الذى يطالبه بأنواع المحسوسات من المعلوم والمشروب والمنكوح ورأى أيضاً أن ذلك البدن لم يخلق له عبثاً ولا قرن به لأمر باطل وأنه يجب عليه أن يتفقهه ويصلح من شأنه وهذا التفقه لا يكون منه إلا بفعل يشبه أفعال سائر الحيوان، فاتجهت عنده الأعمال التى يجب عليه أن يفعلها نحو ثلاثة أغراض:

إما عمل يتشبه به بالحيوان غير الناطق

واما عمل يتشبه بالأجسام السماوية

واما عمل يتشبه به بالموجود الواجب الوجود.

فالتشبه الأول: يجب عليه من حيث له البدن المظلم ذو الأعضاء المتقسمة والقوى المختلفة والمنازع المتفتنة.

والتشبه الثانى: يجب عليه من حيث له الروح الحيوانى الذى مسكنه القلب وهو مبدأ لسائر البدن ولما فيه من القوى.

والتشبه الثالث: يجب عليه من حيث هو أى من حيث هو الذات التى بها عرف ذلك الموجود الواجب الوجود.

وكان أولاً قد وقف على أن سعاده وفوزه من الشقاء إنما هما فى دوام المشاهدة لهذا الوجود الواجب الوجود حتى يكون بحيث لا يعرض عنه طرفة عين.

ثم إنه نظر فى الوجه الذى يتأتى له به هذا الدوام فأخرج له النظر أنه يجب عليه الأعتمال

فى هذه الأقسام الثلاثة من التشبهات.

أما التشبه الأول: فلا يحصل له به شىء من هذه المشاهدة بل هو صارف عنه وعائق دونها إذ هو تصرف فى الأمور المحسوسة والأمور المحسوسة، كلها حجب معترضة دون تلك المشاهدة وإنما احتيج إلى هذا التشبه لاستدامة هذا الروح الحيوانى الذى يحصل به التشبه الثانى بالأجسام السماوية. فالضرورة تدعو إليه من هذا الطريق ولو كان لا يخلو من تلك المضرة.

وأما التشبه الثانى: فيحصل له به حظ عظيم من المشاهدة على الدوام لكنها مشاهدة يخالطها شوبه إذ من يشاهد ذلك النحو من المشاهدة على الدوام فهو مع تلك المشاهدة يعقل ذاته ويلتفت إليها حسبما يتبين بعد هذا.

وأما التشبه الثالث: فتحصل به المشاهدة الصرفة والاستغراق المحض الذى لا التفات فيه بوجه من الوجوه إلا إلى الموجود الواجب الوجود. والذى يشاهد هذه المشاهدة قد غابت عنه ذات نفسه وفنيت وتلاشت.

وكذلك سائر الذوات كثيرة كانت أو قليلة إلا ذات الواحد الحق الواجب الوجود جل وتعالى وعز. فلما تبين له أن مطلوبه الأقصى هو هذا التشبه الثالث وأنه لا يحصل له إلا بعد التمرن والاعتماد مدة طويلة فى التشبه الثانى وأن هذه المدة لا تدوم له إلا بالتشبه الأول وعلم أن التشبه الأول- وإن كان ضرورياً فإنه عائق بذاته وإن كان معيناً بالعرض لا بالذات لكنه ضرورى- ألزم نفسه أن يجعل لها حظاً من هذا التشبه الأول إلا بقدر الضرورة وهى الكفاية التى لا بقاء للروح الحيوانى بأقل منها.

ووجد ما تدعو إليه الضرورة فى بقاء هذا الروح أمرين.

أحدهما: ما يمد به من داخل ويخلف عليه بدل ما يتخلل منه وهو الغذاء.

والآخر: ما يقيه من خارج ويدفع عنه وجوه الأذى من البرد والحر والمطر ولفح الشمس والحيوانات المؤذية ونحو ذلك ورأى أنه إن تناول ضرورية من هذه جزافاً كيفما اتفق ربما وقع فى السرف وأخذ فوق الكفاية فكان سعيه على نفسه من حيث لا يشعر فرأى أن الحزم له أن يفرض لنفسه فيها حدوداً لا يتعداها ومقادير لا يتجاوزها وبان له أن القرض يجب أن يكون فى جنس ما يتغذى به وأى شىء يكون وفى مقداره وفى المدة التى تكون بين العودات إليه. فنظر أولاً فى أجناس ما به يتغذى فرأها ثلاثة أضرب: إما نبات لم يكمل بعد نضجه ولم ينته إلى غاية تمامه وهى أصناف البقول الرطبة التى يمكن الاغتذاء بها.

وإما ثمرات النبات الذى قد تم وتناهى وأخرج بزره ليتكون منه آخر من نوعه حفظاً له وهى أصناف الفواكه رطبها وبابسها.

وإما حيوان من الحيوانات التى يغتذى بها إما البرية وإما البحرية.

وكان قد صح عنده أن هذه الأجناس كلها من فعل ذلك الموجود الواجب الوجود الذى تبين

له أن سماعته في القرب منه وطلب التشبه به ولا محالة أن الاغتذاء بها مما يقطعها عن كمالها ويحول بينها وبين الغاية القصوى المقصودة بها. فكان ذلك اعتراض على فعل الفاعل. وهذا الاعتراض مضاف لما يطلبه من القرب منه والتشبه به فرأى أن الصواب كان له لو أمكن أن يمتنع عن الغذاء جملة واحدة لكنه لما لم يمكنه ذلك ورأى أنه إن امتنع عنه آكل ذلك إلى فساد جسمه فيكون ذلك اعتراضاً على فاعله أشد من الأول إذ هو أشرف من تلك الأشياء الأخر التي يكون فسادها سبباً لبقائه. فاستسهل أيسر الضررين وتسامح في أخف الاعتراضين ورأى أن يأخذ من هذه الأجناس إذا عدت أيها تيسر له بالقدر الذي يتبين له بعد هذا.

فأما إن كانت كلها موجودة فينبغي له حينئذ أن يثبت ويتخير منها ما لم يكن في أخذه كبير اعتراض على فعل الفاعل وذلك مثل لحوم الفواكه التي قد تناهت في الطيب وصلح ما فيها من البذر لتوليد المثل على شرط التحفظ بذلك البذر بأن لا يأكله ولا يفسده ولا يلقيه في موضع لا يصلح للنبات مثل الصفاة^(١) والسبخة ونحوهما فإن تعذر عليه وجود مثل هذه الثمرات ذات اللحم الغازي كالتفاح والكمثرى والأجاص ونحوها. كان له عند ذلك أن يأخذ إما من الثمرات التي لا يغزو منها إلا نفس البذر كالجوز والقسطل^(٢) وإما من البقول التي لم تصل بعد خد كمالها.

والشرط عليه في هذين أن يقصد أكثرها وجوداً وأقواها توليداً وأن لا يستأصل أصولها ولا يقنى بذرها. فإن عدم هذه فله أن يأخذ من الحيوان أو من بيضه. والشرط عليه في الحيوان أن يأخذ من أكثره وجوداً ولا يستأصل منه نوعاً بأسره. هذا ما رآه في جنس ما يقتدى به.

وأما المقدار فرأى أن يكون بحسب ما يسد غلة الجوع ولا يزيد عليها. وأما الزمان الذي بين كل عودتين فرأى أنه إذا أخذ حاجته من الغذاء أن يقيم عليه ولا يتعرض لسواه حتى يلحقه ضعف يقطع به عن بعض الأعمال التي تجب عليه في التشبه الثاني وهي التي يأتي ذكرها بعد هذا.

فأما تدعو إليه الضرورة في بقاء الروح الحيوانية مما يقية من خارج فكان الخطب فيه عليه مسهراً إذ كان مكتسبياً بالجلود وقد كان له مسكن يقية مما يرد عليه من خارج فاكتمى بذلك ولم ير الاشتغال به والتزام في غذائه القوانين التي رسمها لنفسه وهي التي تقدم شرحها. ثم أخذ في العمل الثاني وهو التشبه بالأجسام السماوية والاقتران بها والتقبل لصفاتها وتتبع أوصافها فانحصرت عنده في ثلاثة أضرب.

(١) الصفاة: الحجر الضخم الشديد الذي لا يثبت.

(٢) هو المسمى عند العامة بأبي فروة.

الضرب الأول: أوصاف لها بالإضافة إلى ما تحتها من عالم الكون والفساد وهي ما تعطيه إياه من التسخين بالذات أو التبريد بالعرض والإضاءة والتلطيف والتكثيف إلى سائر ما تفعل فيه من الأمور التي بها يستعد لفيضان الصور الروحانية عليه من عند الفاعل الواجب الوجود.

والضرب الثاني: أوصاف لها في ذاتها مثل كونها شفاقة ونيرة وطارهة منزهة عن الكدر وضروب الرجس ومتحركة بالاستدارة بعضها على مركز نفسها وبعضها على مركز غيرها.

والضرب الثالث: أوصاف لها بالإضافة إلى الموجود الواجب الوجود مثل كونها تشاهده مشاهدة دائمة ولا تعرض عنه وتتشوق إليه وتتصرف بحكمه وتتسخر في تعميم إرادته ولا تتحرك إلا بمشيئته وفي قبضته. فجعل يتشبه بها جهده في كل واحد من هذه الأضرب الثلاثة: أما الضرب الأول. فكان تشببه بها أن ألزم نفسه أن لا يرى ذا حاجة أو عاهة أو مضرة أو ذا عائق من الحيوان والنبات وهو يقدر على إزالتها عنه إلا وتزيلها.

فمتى وقع بصره على نبات قد حجبه عن الشمس حاجب أو تعلق به نبات آخر يؤذيه أو عطش عطشاً يكاد يفسده أزال عنه ذلك الحاجب إن كان مما يزال وفصل بينه وبين ذلك المؤذى بغاصل لا يضر المؤذى وتمهده بالسقى ما أمكنه ومتى وقع بصره على حيوان قد أرقه ضبع أو نشب به ناشب أو تعلق به شوك أو سقط في عينيه أو أذنيه شيء، يؤذيه أو مسه ظمأ أو جوع تكفل بإزالة ذلك كله عن جهده وأطعمه وأساقه.

ومتى وقع بصره على ماء يسيل إلى سقى نبات أو حيوان وقد عاقه عن مره ذلك عائق من حجر سقط فيه أو جرف انهار عليه أزال ذلك كله عنه ومازال يعمن في هذا النوع من ضروب التشبه حتى بلغ فيه الغاية.

وأما الضرب الثاني: فكان تشببه بها فيه أن ألزم نفسه دوام الطهارة وإزالة الدنس والرجس عن جسمه والاختسار بالماء في أكثر الأوقات وتنظيف ما كان من أظفاره وأسنانه ومغابن^(١) بدنه وتطيبها بما أمكنه من طيب النبات وصورف الدواهن العطرة وتمهده لباسه بالتنظيف حتى كان يتلألاً حسناً وجمالاً ونظافة وطيباً.

والتزم مع ذلك ضروب الحركة على الاستدارة فتارة كان يطوف بالجزيرة ويدور على ساحلها ويسبح بأكتافها وتارة كان يطوف ببيته أو ببعض الكدى أداراً معدودة إما مشياً وإما هرولة وتارة يدور على نفسه حتى يغمشى عليه.

وأما الضرب الثالث: فكان تشببه بها فيه أن كان يلزم الفكرة في ذلك الموجود الواجب الوجود ثم يقطع علائق المحسوسات ويغمض عينيه ويسد أذنيه ويضرب جهده عن تتبع الخيال ويروم بميلغ طاقته أن لا يفكر في شيء، سواء ولا يشرك به أحداً ويستمعين على ذلك

(١) هي الإبطن وكل مجمع فتارة في الجسم.

بالاستدارة على نفسه والاستحاثات فيها. فكان إذا اشتد في الاستدارة غابت عنه جميع المحسوسات وضعف الخيال وسائر القوى التي تحتاج إلى الآلات الجسمانية وقوى فعل ذاته- التي هي بريئة من الجسم- فكانت في بعض الأوقات فكرته قد تخلص عن الشوب ويشاهد بها الموجود الواجب الوجود ثم تكرر عليه القوى الجسمانية فيفسد عليه حاله وترده إلى أسفل السافلين فيعود من ذى قبل فإن لحقه ضعف يقطع به من غرضه تناول بعض الأغذية عن الشوائب المذكورة.

ثم انتقل إلى شأنه من التشبه بالأجسام السماوية بالأضرب الثلاثة المذكورة ودأب على ذلك مدة وهو يجاهد قواه الجسمانية وتجاهده وينازعها ويتنازع في الأوقات التي يكون له عليها الظهور وتتخلص فكرته عن الشوب يلوح له شيء من أحوال أهل التشبه الثالث ثم جعل يطلب التشبه الثالث ويسمى في تحصيله فينظر في صفات الموجود الواجب الوجود.

وقد كان تبين له أثناء نظره العلمي قبل الشروع في العمل أنها على ضربين إما صفة ثبوت كالعلم والقدرة والحكمة وإما صفة سلب كتنزّهة عن الجسمانية ولواحقها وما يتعلق بها ولو على بعد. وأن صفات الثبوت يشترط فيها التنزيه حتى لا يكون فيها شيء من صفات الأجسام التي من جملتها الكثرة فلا تتكرر ذاته بهذه الصفات الثبوتية ثم ترجع كلها إلى معنى واحد هي حقيقة ذاته فجعل يطلب كيف يتشبه به في كل واحد من هذين الضربين.

أما صفات الإيجاب فلما علم أنها كلها راجعة إلى حقيقة ذاته وأنه لا كثرة فيها بوجه من الوجوه إذ الكثرة من صفات الأجسام وعلم أن علمه بذاته ليس معنى زائداً على ذاته بل ذاته هي علمه بذاته وعلمه بذاته هو ذاته تبين له أنه إن أمكنه هو أن يعلم ذاته فليس ذلك العلم الذي علم به ذاته معنى زائداً على ذاته بل هو هو فأرى أن التشبه به في صفات الإيجاب هو أن يعلمه فقط دون أن يشرك بذلك شيئاً من صفات الأجسام. فأخذ نفسه بذلك.

وأما صفات السلب فإنها كلها راجعة إلى التنزه عن الجسمية فجعل بطرح أوصاف الجسمية عن ذاته. وكان قد اطرح منها كثيراً في رياضته المتقدمة التي كان ينحو بها التشبه بالأجسام السماوية إلا أنه أبقي منها بقايا كثيرة كحركة الاستدارة- والحركة من أخص صفات الأجسام وكالاعتناء بأمر الحيوان والنبات والرحمة لها. والاهتمام بإزالة عوائقها فإن هذه أيضاً من صفات الأجسام إذ لا يراها أولاً إلا بقوة هي جسمانية ثم يكدر في أمرها بقوة جسمانية أيضاً فأخذ في طرح ذلك كله عن نفسه إذ هي بجملتها لا يليق بهذه الحالة التي يطلبها الآن. وما زال يقتصر على السكون في قصر مغارته مطرقاً غاضاً بصره معرضاً عن جميع المحسوسات والقوى الجسمانية مجتمع الهم والفكرة في الموجود الواجب الوجود وحده دون شركة، فمتى سنح لخياله سانح سواه طرده عن خياله جهده، ودافعه وراض نفسه على ذلك ودأب فيه مدة طويلة بحيث تمر عليه عدة أيام لا يتغذى فيها ولا يتحرك.

وفى خلال شدة مجاهدته هذه ربما كانت تغيب عن ذكره وفكره جميع الذوات إلا ذاته فإنها كانت لا تغيب عنه فى وقت استغراقه بمشاهدة الوجود الأول الحق الواجب الوجود فكان يسوؤه ذلك ويعلم أنه شوب فى المشاهدة المحضة وشركة فى الملاحظة ومازال يطلب الفناء عن نفسه والإخلاص فى مشاهدة الحق حتى تأتى له ذلك وغابت عن ذكره وفكره السماوات والأرض وما بينهما وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية وجميع القوى المنفارقة للمواد التى هى الذوات العارفة بالموجود وغابت ذاته فى جملة تلك الذوات وتلاشى الشكل واضمحل وصار هباءً منثوراً ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود. وهو يقول بقوله الذى ليس معنى زائداً على ذاته.. ﴿لَيْسَ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا﴾^(١)، ففهم كلامه وسمع نداءه ولم يمنعه عن فهمه كونه لا يعرف الكلام ولا يتكلم. واستغرق فى حالته هذه وشاهد ما لا عين رأت. ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر. فلا تعلق قلبك بوصف أمر لم يخطر على قلب بشر فإن كثيراً من الأمور التى قد تخطر على قلوب البشر يتمتعن وصفها فكيف بأمر لا سبيل إلى خطوره على قلب ولا هو من عالمه ولا من طوره؟ ولست أعنى بالقلب جسم القلب ولا الروح التى فى تجويفه بل أعنى به صورة تلك الروح الفائضة بقواها على بدن الإنسان فإن كل واحد من هذه الثلاثة قد يقال له وقلب، ولكن لا سبيل لخطور ذلك الأمر على واحد من هذه الثلاثة ولا يأتى التعبير إلا عما خطر عليهما:

ومن رام التعبير عن تلك الحال فقد رام مستحيلاً وهو بمنزلة من يريد أن يذوق الألوان المصبوغة من حيث هى الألوان ويطلب أن يكون السواد مثلاً حلواً أو حامضاً لكننا مع ذلك لا نخلك عن إشارات نؤمن بها إلى ما شاهده من عجائب ذلك المقام على سبيل ضرب المثال لا على سبيل قرع باب الحقيقة إذ لا سبيل إلى التحقيق بما فى ذلك المقام إلا بالوصول إليه.

فأصح الآن بسمع قلبك وحدق ببصر عقلك إلى ما أشهر به إليه لعلك أن تجد منه هدياً يلقبك على جادة الطريق وشرطى عليك أن لا تطالب منى فى هذا الوقت مزيد بهان بالمشاهدة على ما أودعه هذه الأوراق، فإن المجال ضيق والتحكم بالألفاظ على أمر ليس من شأنه أن يلفظ به خطر.

فأقول إنه لما فنى عن ذاته وعن جميع الذوات ولم ير فى الوجود إلا الواحد الحى القيوم وشاهد ما شاهد ثم عاد إلى ملاحظة الأغيار عندما أفات من حاله تلك التى هى شبيهة بالسكر خطر بباله أنه لا ذات له يفاير بها ذات الحق تعالى وأن حقيقة ذاته هى ذات الحق وأن الشئ الذى كان يظن أولاً أنه ذاته المغايرة لذات الحق ليس شيئاً فى الحقيقة بل ليس شئ، إلا ذات الحق وأن ذلك بمنزلة نور الشمس الذى يقع على الأجسام الكثيفة فتراه يظهر فيها.

(١) سورة هافر الآية ١٦

فإنه وإن نسب إلى الجسم الذى ظهر فيه فليس هو فى الحقيقة شيئاً سوى نور الشمس وإن زال ذلك الجسم زال نوره وبقي نور الشمس بحاله لم ينقص عند حضور ذلك الجسم ولم يزد عند غيابه.

ومتى حدث جسم يصلح لقبول ذلك النور قبله فإذا هدم الجسم ذلك القبول ولم يكن له معنى وتقوى عنده هذا الظن نما قد كان بان له من أن ذات الحق عز وجل لا تتكرر بوجه من الوجوه وأن علمه بذاته هو ذاته بعينها فلزم عنده من هذا أن من حصل عنده العلم بذاته فقد حصلت عنده ذاته وقد كان حصل عنده العلم فحصلت عنده الذات. وهذه الذات لا تحصل إلا عند ذاتها ونفس حصولها هو الذات فإذا ن هو الذات بعينها.

وكذلك جميع ذوات المفارقة للمادة بتلك الذات الحقّة التى كان يراها أولاً كثيرة وصارت عنده بهذا الظن شيئاً واحداً. وكادت هذه الشبهة ترسخ فى نفسه لولا أن تداركه الله برحمته وتلافاه بهدياته فعلم أن هذه الشبهة إنما ثارت عنده من بقايا ظلمة الأجسام وكدورة المحسوسات فإن الكثير والقليل والواحد والوحدة والجمع والاجتماع والافتراق هى كلها من صفات الأجسام وتلك الذوات المفارقة العارفة بذات الحق عز وجل لبراءتها عن المادة لا يجب أن يقال إنها كثيرة ولا واحدة لأن الكثرة إنما هى مغايرة الذوات بعضها لبعض والوحدة أيضاً لا تكون إلا بالاتصال ولا يفهم شىء من ذلك إلا فى المعانى المركبة المتلبسة بالمادة غير أن المبارة فى هذا الموضوع قد تصيق جداً لأنك إن عبرت عن تلك الذوات المفارقة بصيغة الجمع حسب لفظنا هذا أوهم ذلك معنى الكثرة فيها وهى برينة عن الكثرة وإن أنت عبرت بصيغة الأفراد أوهم ذلك معنى الاتحاد وهو مستحيل عليها وكأنسى بمن يقف على هذا الموضوع من الخفافيش الذين تظلم الشمس فى أعينهم يتحرك فى سلسلة جنونه ويقول لقد أفرطت فى تدقيقك حتى أنك قد انخلمت عن غريزة العقلاء وأطرحت حكم المعقول فإن من أحكام العقل أن الشىء إما واحد وإما كثير فليتند فى فلولائه وليكف من غرب لسانه وليتهم نفسه وليعتبر بالعالم المحسوس الخسيس الذى هو بين أطباقه بنحو ما اعتبر به حَى بن يقظان حيث كان ينظر فيه بنظر آخر فيراه كثيراً كثيرة لا تنحصر ولا تدخل تحت حد ثم ينظر فيه بنظر آخر فيراه واحداً.

وبقى فى ذلك متردداً ولم يمكنه أن يقطع عليه بأحد الوصفين دون الآخر.

هذا فالعالم المحسوس منشؤه الجمع والأفراد وفيه تفهم حقيقته وفيه الانفصال والاتصال والتحييز والمغايرة والاتفاق والاختلاف فما ظنه بالعالم الألهى الذى لا يقال فيه كل ولا بعض ولا ينطق فى أمره بلفظ من الألفاظ المسموعة إلا وتوهم فيه شىء على خلاف الحقيقة فلا يعرفه إلا من شاهده ولا تثبت حقيقته إلا عند من حصل فيه.

وأما قوله حتى انخلمت عن غريزة العقلاء وأطرحت حكم المعقول، فنحن نسلم له ذلك

ونتركه مع عقله وعقلائه فإن العقل الذى يعنيه هو وأمثاله إنما هو القوة الناطقة التى تتصلح أشخاص الموجودات المحسوسة وتنتقص منها المعنى الكلى. والعقلاء الذين يعينهم هم ينظرون بهذا النظر والنمط الذى كلامنا فيه فوق هذا كله فليسد عنه سمعه من لا يعرف سوى المحسوسات وكلماتها وليرجع إلى فريقه الذين ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَوَّيُونَ﴾^(١).

فإن كنت ممن يمتنع بهذا النوع من التلويح والإشارة إلى ما فى العالم الإلهى ولا تحمل ألفاظنا من المعانى على ما جرت العادة بها فى تحميلها إياه فنحن نزيدك شيئاً مما شاهده دحى بن يقظان، فى مقام الصدق الذى تقدم ذكره فنقول:

إنه بعد الاستغراق المحض والغناء التام وحقيقة الوصول شاهد الفلك الأعلى الذى لا جسم له ورأى ذاتا بريئة عن المادة ليست هى ذات الواحد الحق ولا هى نفس الفلك ولا هى غيرها وكأنها صورة الشمس التى تظهر فى مرآة من المرآتى الصقيلة فإنها ليست هى الشمس ولا المرآة ولا هى غيرها.

ورأى لذات لذلك الفلك المغارقة من الكمال والبهاء والحسن ما يعظم عن أن يوصف بلسان ويدق عن أن يكسى بحرف أو صوت ورآه فى غاية من اللذة والسرور والغبطة والفرح بمشاهدته ذات الحق جل جلاله.

وشاهد أيضاً للفلك الذى يلى هو فلك الكواكب الثابتة ذاتا بريئة عن المادة أيضاً ليست هى ذات الواحد الحق ولا ذات الفلك الأعلى المغارقة ولا نفسه ولا هى غيرها.

وكانها صورة الشمس التى تظهر فى مرآة قد انعكست إليها الصورة من مرآة أخرى مقابلة للشمس ورأى لهذه الذات أيضاً من البهاء والحسن واللذة مثل ما رأى لتلك التى للفلك الأعلى.

وشاهد أيضاً للفلك الذى يلى هذا وهو فلك زحل ذاتا مغارقة للمادة ليست هى شيئاً من الذوات التى شاهدها قبله ولا هى غيرها وكانها صورة الشمس التى تظهر فى مرآة قد انعكست إليها الصورة من مرآة مقابلة للشمس ورأى لهذه الذات أيضاً مثل ما رأى لما قبلها من البهاء واللذة.

وما زال يشاهد لكل فلك ذاتا مغارقة بريئة عن المادة ليست هى شيئاً من الذوات التى قبلها ولا هى غيرها وكانها صورة الشمس التى تنعكس من مرآة على مرآة على رتب مرتبة بحسب ترتب الأفلاك، وشاهد لكل ذات من هذه الذوات من الحسن والبهاء واللذة والفرح ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر إلى أن انتهى إلى عالم الكون والفساد وهو جميعه حشو فلك القمر.

فرأى له ذاتا بريئة عن المادة ليست شيئاً من الذوات التى شاهدها قبلها ولا هى سواها.

(١) سورة الروم الآية ٧

ولهذه النوات سبعون ألف وجه فى كل وجه سبعون ألف فم وفى كل فم سبعون ألف لسان يسبح بها ذات الواحد الحق ويقدها ويمجدها لا يفتر ورأى لهذه الذات التى توهم فيها الكثرة وليست كثيرة من الكمال واللذة مثل الذى رآه لما قبلها. وكان هذه الذات صورة الشمس التى تظهر فى ماء مترجرج قد انعكست إليها الصورة من آخر المرايا التى انتهت إليها الانعكاس على الترتيب المتقدم من المرأة الأولى التى قابلت الشمس بعينها ثم شاهد لنفسه ذاتا مفارقة لو جاز أن تتبعض ذات السبعين ألف وجه لقلنا إنها بعضها.

ولولا أن هذه الذات حدثت بعد أن لم تكن لقلنا إنها هى ولولا اختصاصها ببدنه عند حدوثه لقلنا إنها لم تحدث وشاهد فى هذه الرتبة نواتا مثل ذاته لأجسام كانت ثم اضمحلت ولأجسام لم تنزل معه فى الوجود وهى من الكثرة فى حد بحيث لا تتناهى إن جاز أن يقال لها كثرة أو هى كلها متحدة إن جاز أن يقال لها واحدة.

ورأى لذاته وتلك النوات التى فى رتبته من الحسن والبهاء، واللذة غير المنتهية (ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ولا يصفه الواصفون ولا يعقله إلا الواصفون العارفون. وشاهد نواتا كثيرة مفارقة للمادة كأنها مرايا صدفية قد ران عليها الخبث وهى مع ذلك مستديرة للمرايا الصقيلة التى ارتسخت فيها صورة الشمس، ومولية عنها بوجوهها ورأى لهذه الذوات من القبح والنقص ما لم يبق قط بباله ورآها فى آلم لا تنقضى وحسرات لا تنمحي قد أحاط بها سراقق العذاب وأحرقتها نار الحجاب ونشرت بصناشير بين الانزعاج والانجذاب وشاهد هنا نواتا سوى هذه انعدبة تلوح ثم تضحل وتنعد ثم تنحل فتثبت فيها وأنعم النظر إليها فرأى هولا عظيماً وخطبياً جسيماً وخلقاً حثيثاً وأحكاماً بليغة، وتسوية ونقحاً وإنشاءً ونسخاً فما هو إلا أن تثبت قليلاً فعمادت إليه حواسه وتنبه من حاله تلك التى كانت شبيهة بالغشى وزلت قدمه عن ذلك ان مقام ولاح له العالم المحسوس وغاب عنه العالم الإلهى إذ لم يكن اجتماعهما فى حال واحدة كضرتين إن أرضيت إحداها أسخطت الأخرى فإن قلت: يظهر مما حكيت من هذه المشاهدة أن الذوات المفارقة إن كانت لجسم دائم الوجود لا يفسد كالأفلاك كانت هى دائمة الوجود وإن كانت لجسم يؤول إلى الفساد كالحيوان الناطق فسدت هى وضمحلت وتلاشت حسباً مثلت به فى مرايا الانعكاس فإن الصورة لا ثبات لها إلا بثبات المرأة فإذا فسدت المرأة صح فساد الصورة وضمحلت هى فأقول لك: ما أسرع ما نسيت المهمد وحلت عن الربط ألم نعلم إليك أن مجال العبارة هنا ضيق وأن الألفاظ على كل حال توهم غير الحقيقة وذلك الذى توهمته إنما أوقعك فيه أن جعلت انثال وانمثل به على حكم واحد من جميع الوجوه.

ولا ينبغي أن يفعل ذلك فى أصناف المخاطبات المعتادة فكيف ههنا والشمس ونورها وصورتها وتشكلها والمرايا والصور الحاصلة فيها كلها أمور غير مفارقة للأجسام ولا قوام لها

إلا بها وفيها؟ فلذلك افتقرت في وجودها إليها وبطلت ببطولتها.

وأما الذوات الإلهية والأرواح الربانية فإنها كلها بريئة عن الأجسام ولواحقها ومنزهة غاية التنزية عنها، ولا ارتباط ولا تعلق لها بها، وسواء بالإضافة إليها بطلان الأجسام أو ثبوتها ووجودها أو عدمها وإنما ارتباطها وتعلقها بذات الواحد الحق الموجود الواجب الوجود الذي هو أولها ومبداؤها وسببها وموجدتها وهو يعطيها الدوام ويمدها بالبقاء والتسرد ولا حاجة بها بل الأجسام محتاجة إليها. ولو جاز عدمها لعدمت الأجسام فإنها هي مباديها، كما أنه لو جاز أن تعدم ذات الواحد الحق - تعالى وتقدس عن ذلك لا إله إلا هو - لعدمت هذه الذوات كلها لعدمت الأجسام ولعدم العالم الحسى بأسره ولم يبق موجود إذ الكل مرتبط بعضه ببعض. والعالم المحسوس وإن كان تابعاً للعالم الإلهي شبيه الظل له والعالم الإلهي مستغن عنه وبرى منه فإنه مع ذلك يستحيل فرض عدمه إذ هو لا محالة تابع للعالم الإلهي وإنما فساده أن يبدل لا أن يعدم بالجملة وبذلك نطق الكتاب العزيز حيثما وقع هذا المعنى في تغيير الجبال وتصييرها كالعهن والناس كالقراش وتكوير الشمس والقمر وتفجير البحار يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات.

فهذا القدر هو الذى أمكننى الآن أن أشير إليك به فيما شاهدته وحى بن يقظان؛ فى ذلك المقام الكريم فلا تلتمس الزيادة عليه من جهة الألفاظ فإن ذلك كالمعتز.

وأما تمام خبره.

فسأتلوه عليك إن شاء الله تعالى وهو أنه لما عاد إلى العالم المحسوس وذلك بعد جولاته حيث جال ستم تكاليف الحياة الدنيا واشتد شوقه إلى الحياة القسوى فجعل يطلب العود إلى ذلك انقاص بالنحو الذى طلبه أولاً حتى وصل إليه بأيسر من السعى الذى وصل به أولاً ودام فيه ثانياً مدة أطول من الأولى.

ثم عاد إلى عالم الحس، ثم تكلف الوصول إلى مقامه بعد ذلك فكان أيسر عليه من الأولى والثانية وكان دوامه أطول ومازال الوصول إلى ذلك انقاص الكريم يزيد عليه سهولة والدوام يزيد فيه طولاً بعد مدة حتى صار بحيث يصل إليه متى شاء ولا ينقصل عنه إلا متى شاء فكان يلزم مقامه ذلك ولا يثنى عنه إلا لضرورة بدنه التى كان قد قللها حتى كان لا يوجد أقل منها.

وهو فى ذلك كله يتمنى أن يريحه الله عز وجل من كل بدنه الذى يدعو إلى مفارقة مقامه ذلك فيتخلص إلى لذته تخلصاً دائماً ويبرأ عما يجده من الألم عند الإعراض عن مقامه ذلك إلى ضرورة البدن.

وبقى على حالته تلك حتى أناف على سبعة أسابيع من منشه وذلك خمسون عاماً. وحينئذ اتفقت له صحبة أسبال وكان من قصته ما يأتي ذكره بعد هنا إن شاء الله تعالى.

ذكروا أن جزيرة قريبة من الجزيرة التى ولد بها «حى بن يقظان» على أحد القولين المختلفين

فى صفة مبدئه انتقلت إليها ملة من الملل الصحيحة انأخوذة عن بعض الأنبياء المتقدمين صلوات الله عليهم. وكانت ملة محاكية لجميع الموجودات الحقيقية بالأمثال المنضوية التى تعطى خيالات تلك الأشياء، وتثبت رسومها فى النفوس حسبما جرت به العادة فى مخاطبة الجمهور فمازالت تلك الملة تنتشر بتلك الجزيرة وتتقوى وتظهر حتى قام بها ملكها وحمل الناس على التزامها.

وكان قد نشأ بتلك الجزيرة فتيان من أهل الفضل والرغبة فى الخير يسمى أحدهما أسبالا والآخر سلامان^(١) فتلقيا تلك الملة وقبلها أحسن قبول وأخذوا على أنفسهم بالتزام جميع شرائعها، والمواظبة على جميع أعمالها، واصطحبا على ذلك.

وكانا يتفقهما فى بعض الأوقات فيما ورد من ألفاظ تلك الشريعة فى صفة الله عز وجل وملابته وصفات المعاد والثواب والعقاب فأما أسبال منهما فكان أشد غوصا على الباطن وأكثر عشورا على المعانى الروحانية وأطمع فى التأويل وأما سلامان صاحبه فكان أكثر احتفاظا بالظاهر وأشد بعدا عن التأويل وأوقف عن التصرف والتأمل وكلاهما مجد فى الأعمال الظاهرة ومحاسبة النفس ومجاهدة الهوى، وكان فى تلك الشريعة أقوال تحمل على العزلة والانفراد وتدل على أن الفوز والنجاة فيها وأقوال أخر تحمل على المعاشرة وملازمة الجماعة.

فتعلق أسبال بطلب العزلة ورجع القول فيها لما كان فى طباعه من دوام الفكرة وملازمة العبارة

(١) أصل قصة سلامان وأسبال يونانية، وقد نقلها حنفي بن إسحاق إلى العربية، ووضع ابن سينا قصة بهذا الاسم فى هذه الإشارات خلاصتها أن سلامان وأسبال كانا أطيوبين، وكان أسبال أصغرهما سنا، وقد تربى فى حجر أخيه، فنشأ جميل الصورة، عاقلا، متأديبا عالما عارفا شجاعا، فعشقه امرأة سلامان. وقالت لزوجها أخطبها بأهلك نعتلم منه أولادك. فقبل سلامان ذلك، وقال لأخيه، إن امرأتى بمنزلة أمك، فرفض أسبال، وأكرمته زوجة سلامان، فلما اختلعت له عشقت، فانتقم منها، وأبسال هو انتقل النظرى، وامرأة سلامان نكحت زوجته، فزوج أحاك بأختى، ثم قالت لأختها، ابنى ما زوجتك بأسبال ليكون لك زوجا وحيدك، بن لأشركك فيه. وفى ليلة الزفاف جاءت امرأة سلامان بدلا من أختها، وأخذت تعانق أسبالا، وتهم صدره إلى صدرها، فلاح برق فى السماء، أبصر بشوئه وجهها، فخرج من عندها وطلب من أخيه أن يجنده، فولاه قيادة جيشه، وحارب حتى فتح كثيرا من البلاد، ثم رجع إلى وطنه مكللا بالظفر، وهو يحسب أن امرأة أخيه قد نسيت، ولكنها عاودت حبه له ورجعت إلى مفازاته، فأبى ذلك. فتوجه نحو غرب ثباتها، ولكن امرأة سلامان لما ناست من حبهما أوعزت إلى رؤس الجيش أن يخذلوه، ففعلوا، وظهر به الأعداء، وتركوه طريحا، فسقط عليه مرعومة من حيوانات الوحش فوقد اقتبس هذه الفكرة ابن طفيل فى حنى بن يقظان، إلى أن انتمش وعوفى، ورجع إلى سلامان فقص عليه، وعاقب رؤسا الجيش الذين خذلوه، ثم اتفقت زوجة سلامان مع الطابع والطاعم فدسا إليه السم حتى مات. فاهتمت سلامان لذلك واعتزلت الملك، وأخذت إلى عبادة ربه، فأظلمه الله على حقيقة الأمر، ففعل بالمرأة والطابع والطاعم ما فعلوا بأخيه، وهو يرمز بهذه القصة إلى أن سلامان هو النفس الناطقة، وأبسال هو العقل النظري، وامرأة سلامان هى القوة البدنية الأمانة بالشهوة والغضب، وعشقها لأسبال محاورة تسخير العقل لها، وإبسال إلى سمو العقل. وأخذت امرأة سلامان إلى تقاضى القوة البدنية من النواحيات. والبرق اللامع هو الخطة الإلهية التى تسخى للإنسان من حين إلى آخر، فيحاول الندم، وفتحة البلاد، رمز إلى الاطلاع النفسى على الملكوت الأعلى. وتغذيه بلين الوحش رمز إلى الفهمان الإلهى، والطابع هو القوة التضيية، والطاعم هو اتقوة الشهوية، وتواطؤهم على هلاك أسبال رمز إلى محاولة غلبتهم على العقل، وإهلاك سلامان إينهم رمز إلى غلبة النفس على القوى البدنية آخر الأمر، كما أشار إلى ذلك شارح الإشارات. وهى معان نجدها تدور فى حنى بن يقظان وقصة سلامان وأسبال ورسالة الطهر، وكلها لابن سينا.

الغوص على المعانى. وأكثر ما كان يتأتى له أمله من ذلك بالانفراد. وتعلق سلامان بملزمة الجماعة ورجع القول لما كان فى طباعه من الجبن عن الفكرة والتصرف. فكانت ملازمته الجماعة عنده مما يدرأ الوسواس، ويزيل الظنون المعترضة ويعمذ من همزات الشياطين.

وكان اختلافهما فى رأى سبب افتراقهما. وكان أبسال قد سمع عن الجزيرة التى ذكر أن حى بن يقظان تكون بها وعرف ما بها من الخصب والمرافق والهواء المعتدل وأن الانفراد بها يتأنى للمتمسه فأجمع على أن يرتحل إليها ويعتزل الناس بها بقية عمره. فجمع ما كان له من المال واشترى ببعضه مركباً تحمله إلى تلك الجزيرة وفرق بآقيه على المساكين وودع صاحبه سلامان وركب متن البحر فحملة الملاحون إلى تلك الجزيرة ووضموه بساحلها وانفصلوا عنها.

فبقى أبسال بتلك الجزيرة يعبد الله عز وجل ويعظمه ويقده ويفكر فى أسمائه الحمى وصفاته العليا فلا ينقطع خاطره ولا تتكدر فكرته. وإذا احتاج إلى الغذاء تناول من ثمرات تلك الجزيرة وصيدها ما يسد به جوعته وأقام على تلك الحال مدة وهو فى أتم شبطة وأعظم أنس بمنجاة ربه. وكان كل يوم يشاهد من أطفاه ومزايا تحفه وتيسره عليه فى مطلبه وغذائه ما يثبت يقينه ويقر عينه وكان فى تلك المدة «حى بن يقظان» ، شديد الاستغراق فى مقاماته الكريمة فكان لا يبرح مغارته إلا مرة فى الأسبوع لتناول ما سنح من الغذاء فلذلك لم يعثر عليه أبسال بأول وهلة بل كان يتطوف بأكتاف تلك الجزيرة ويسبح فى أرجائها فلا يرى إنسيا ولا يشاهد أثراً فيزيد بذلك أنسه وتنبسط نفسه لما كان قد عزم عليه من التناهى فى طلب العزلة والانفراد إلى أن اتفق فى بعض تلك الأوقات أن خرج حى بن يقظان لالتماس غذائه وأبسال قد ألم بتلك الجهة فوقع بصر كل منهما على الآخر.

فأما أبسال فلم يشك أنه من العباد المنقطعين وصل إلى تلك الجزيرة لطلب العزلة عن الناس كما وصل إليها.

فحسى إن هو تعرض له وتعرف به أن يكون ذلك سبباً لفساد حاله وعائقاً بينه وبين أمله. وأما حى بن يقظان فلم يدر ما هو لأنه لم يره على صورة شىء من الحيوانات التى كان قد عاينها قبل ذلك وكان عليه مدرعة سوداء من شعر وصوف فظن أنها لباس طبيعى. فوقف يتعجب منه ملياً.

وروى أبسال هارباً منه خيفة أن يشغله عن حاله فاقتفى حى بن يقظان أثره لما كان فى طباعه من البحث عن حقائق الأشياء فلما رآه يشتد فى الهرب خنس عنه وتوارى له حتى ظن أبسال أنه قد انصرف عنه وتباعد من تلك الجهة فشرع أبسال فى الصلاة والقراءة والدعاء والبكاء والتضرع والتواجد حتى شغله ذلك عن كل شىء، فجعل حى بن يقظان يتقرب منه قليلاً وأبسال لا يشعر به حتى دنا منه بحيث يسمع قراءته وتسيبحة ويشاهد خضوعه وبكائه فسمع صوتاً حسناً وحروفاً منمظمة. لم يعهد مثلها من شىء، من أصناف الحيوان ونظر إلى

أشكاله وتخطيطه قرآه على صورته وتبين له أن المدرعة التي عليه ليست جلدأ طبيعياً وإنما هي لباس متخذ مثل لباسه هو.

ولما رأى حسن خشوعه وتضرعه وبكائه لم يشك في أنه من الذوات العارفة بالحق فتشوق إليه وأراد أن يرى ما عنده وما الذي أوجب بكائه وتضرعه فزاد في الذنوب منه حتى أحس به أبسال فاشتد في العدو واشتد حتى بن يقظان في أثره حتى التحق به - لما كان أعطاه الله من قوة والبسطة في العلم والجسم فالتزمه وقبض عليه ولم يمكنه من البراح.

فلما نظر إليه وهو مكتس بهللود الحيوانات ذوات الأوبار وشعره قد طال حتى جلل كثيرا منه ورأى ما عنده من سرعة الحضر وقوة البطش ففرق منه فرقا شديداً. وجعل يستعطفه ويرغب إليه بكلام لا يفهمه وحى بن يقظانه ولا يدري ما هو غير أنه كان يميز فيه شمائل الجزع. فكان يؤنسه بأصوات كان قد تعلمها من بعض الحيوانات ويجر يده على رأسه. ويمسح أعطافه ويتملق إليه ويظهر البشر والفرح به حتى سكن جأش أبسال وعلم أنه لا يريد به سوءاً وكان أبسال قديماً لمحبيته في علم التأويل قد تعلم أكثر الأسن ومهر فيها فجعل يكلم حى بن يقظان وبساتله عن شأنه بكل لسان يعلمه ويعالج إفهامة فلا يستطيع وحى بن يقظان في ذلك كله يتعجب مما يسمع ولا يدري ما هو عليه غير أنه يظهر له البشر والقبول. فاستغرب كل منهما أمر صاحبه.

وكان عند أبسال بقية من زاد كان قد استصعبه من الجزيرة المعمورة فقربه إلى حى بن يقظان فلم يسدر ما هو لأنه لم يكن شاهده قبل ذلك. فأكل منه أبسال وأشار إليه ليأكل ففكر حى بن يقظان فيما كان عقد على نفسه من الشروط قد تناول الغداء ولم يدر أصل ذلك الشيء، الذي قدم ما هو وهل يجوز له تناوله أم لا؟ فامتنع عن الأكل. ولم يزل أبسال يرغب إليه ويستعطفه وقد كان أولع به حى بن يقظان فحشى إن دام على اقتناعه يوحشه فأقدم على ذلك الزاد وأكل منه.

فلما ذاقه واستطابه بدا له سوء ما صنع من نقض عهوده في شرط الغداء، وندم على ما فعله وأراد الانفصال عن أبسال والإقبال على شأنه من طلب الرجوع إلى مقامه الكريم فلم تتأت له المشاهدة بسرعة. قرأى أن يقوم مع أبسال في عالم الحس حتى يقف على حقيقة شأنه ولا يبقى في نفسه هو نزوع إليه وينصرف بعد ذلك إلى مقامه دون أن يشغله شاغل. فالتزم صحبة أبسال. وما رأى أبسال أيضاً أنه لا يتكلم أمن غوائله على دينه ورجا أن يعلمه الكلام والعلم والدين فيكون له بذلك أعظم أجر وزلقى عند الله. فشرع أبسال في تعليمه الكلام أولاً بأول كان يشير له إلى أعيان الموجودات وينطق بأسمائها ويكرر ذلك عليه ويحمله على النطق فينطق بها معتزلاً بالإشارة، حتى علمه الأسماء كلها ودرجة قليلاً قليلاً حتى تكلم في أقرب مدة.

فجعل أبسال يسأله عن شأنه ومن أين صار إلى تلك الجزيرة فأعلمه حى بن يقظان انه لا

يدرى لنفسه ابتداءً ولا أباً ولا أمّاً أكثر من الطيبة التي ربه ووصف له شأنه كله وكيف ترقى بالمعرفة حتى انتهى إلى درجة الوصول.

فلما سمع أسبال منه وصف تلك الحقائق والذوات انفارقة لعالم الحس العارفة بذات الحق عز وجل. ووصف له ذات الحق تعالى وجل بأوصافه الحسنى ووصف له ما أمكنه وصفه مما شاهده عند الوصول من لذات الواصلين وآلام المحجوبين لم يشك أسبال فى جميع الأشياء التي وردت فى شريعته من أمر الله عز وجل وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وجنته وناره هي أمثلة هذه التي شاهدها حى بن يقظان فانفتح بصر قلبه وانقدحت نار خاطره وتطابق عنده المنقول والمنقول وقربت عليه طرق التأويل ولم يبق عليه مشكل فى الشرع إلا تبين له ولا مغلق إلا انفتح ولا غامض إلا اتضح وصار من أولى الأبواب. وعند ذلك نظر إلى حى بن يقظان بعين التعظيم والتوقير وتحقق عنده أنه من ﴿أُولَئِكَ أَهْلِ الْآخِرَةِ عَلَيْهِمْ وَلَهُمْ فِيهَا مَنَازِلُ﴾^(١).

فالتزم خدمته والافتداء به والأخذ بإشاراته فيما تعارض عنده من الأعمال الشرعية التي كان قد تعلمها فى ملته.

وجعل حى بن يقظان يستفحصه عن أمره وشأنه فجعل أسبال يصف له شأن جزيرته وما فيها من العالم وكيف كانت سيرهم قبل وصول الملة إليهم وكيف هي الآن بعد وصولها إليهم ووصف له جميع ما ورد فى الشريعة من وصف العالم الإلهى والجنة والنار والبعث والنشور والحشر والحساب والميزان والصراف. ففهم حى بن يقظان ذلك كله ولم ير فيه شيئاً على خلاف ما شاهده فى مقامه الكريم. فعلم أن الذى وصف ذلك وجاء به محق فى وصفه، صادق فى قوله رسول عند ربه فأمن به وصدقه وشهد برسالته.

ثم جعل يسأله عما جاء به من الفرائض ووضعه من العبادات، فوصف له الصلاة والزكاة والصيام والحج وما أشبهها من الأعمال الظاهرة، فتلقى ذلك والتزمه وأخذ نفسه بأدائه امتثالاً للأمر الذى صح عنده صدق قائله. إلا أنه بقى فى نفسه أمران كان يتعجب منهما ولا يدرى وجه الحكمة فيهما.

أحدهما: لم ضرب هذا الرسول الأمثال للناس فى أكثر ما وصفه من أمر العالم الإلهى وأضرب عن انكاشفة حتى وقع الناس فى أمر عظيم من التجسيم واعتقاد أشياء فى ذات الحق هو منزّه عنها وبرئ منها؟ وكذلك فى أمر الثواب والعقاب.

والأمر الآخر: لم اقتصر على هذه الفرائض ووظائف العبادات وأباح الاقتناء للأموال والتوسع فى الأكل حتى يفرغ الناس للاشتغال بالباطل والاعتراض عن الحق؟ وكان رأيه هو أن لا يتناول أحد شيئاً إلا ما يقيم به الرمق وأما الأموال فلم تكن عنده معنى.

(١) سورة بونس الآية ٦٢

وكان يرى ما فى الشرع من الأحكام فى أمر الأموال كالزكاة وتشعبها والبيع والربا والحدود والعقوبات فكان يستغرب ذلك كله ويراه تطويلاً ويقول إن الناس لو فهموا الأمر على حقيقته لأعرضوا عن هذه البواطل وأقبلوا على الحق واستقنوا عن هذا كله ولم يكن لأحد اختصاص بمال يسأل عن زكاته أو تقطع الأيدى على سرقته أو تذهب النفوس على أخذه مجاهرة. وكان السدى أوقعه فى ذلك كله أن الناس كلهم ذوو فطر فائقة وأذهان ثابتة ونفوس حازمة ولم يكن يدري ما هم عليه من البلادة والنقص وسوء الرأى وضعف العزم وأنهم كالأنعام بل هم أضل سبيلاً.

فلما اشتد إشغافه على الناس وطمع أن تكون نجاتهم على يديه حدثت له نية فى الوصول إليهم وإيضاح الحق لديهم وتبيينه لهم ففاوض فى ذلك صاحبه أبسالاً وسأله هل تمكنه حيلة فى الوصول إليهم؟ فأعلمه أبسال بما هم عليه من نقص الفطرة والإعراض عن أمر الله فلم يأت لهم فهم ذلك وبقي فى نفسه تعلق بما كان قد أمله. وطمع أبسال أن يهدى الله على يديه طائفة من معارفه المرئيين الذين كانوا أقرب إلى التخلص من سواهم فساعدته على رأيه ورأياً أن يلتزما ساحل البحر ولا يفارقه ليلاً ولا نهاراً. لعل الله أن يسنى لهم عبور البحر. فالتزما ذلك وابتهلا إلى الله تعالى بالدعاء أن يهيبى، لهما من أمرهما رشداً.

فكان من أمر الله عز وجل أن سفينة فى البحر ضلت مسلكها ودفعتها الرياح وتلاطم الأمواج إلى ساحلها. فلما قربت من البر رأى أهلها الرجلين على الشاطئ. فدنا منهما فكلهم أبسال وسألهم أن يحملوهم معهم فأجابوهم إلى ذلك وأدخلوهم السفينة فأرسل الله إليهم ريحاً رخاء حملت السفينة فى أقرب مدة إلى الجزيرة التى أملاها.

فنزلاً بها ودخلا مدينتها واجتمع أصحاب أبسال به فرفعهم شأن حتى بن يقظان فاشتملوا عليه اشتمالاً شديداً وأكبروا أمره واجتمعوا إليه وأعظموه وبعجوه وأعلمه أبسال أن تلك الطائفة هم أقرب إلى الفهم والذكاء من جميع الناس وأنه إن عجز عن تعليمهم فهو عن تعليم الجمهور أعجز.

وكان رأس تلك الجزيرة وكبيرها سلامان وهو صاحب أبسال الذى كان يرى ملازمة الجماعة ويقول بتحريم العزلة فشرع حتى بن يقظان فى تعليم وبث أسرار الحكمة إليهم فما هو إلا أن ترقى عن الظاهر قليلاً وأخذ فى وصف ما سبق إلى فهمهم خلافاً. فجعلوا ينقبضون عنه وتشمئز نفوسهم مما يأتى به ويتسخطونه فى قلوبهم وإن أظهروا له الرضا فى وجهه إكراماً لغريته فيهم، ومراعاة لحق صاحبهم أبسال.

وما زال حتى بن يقظان يستلطفهم ليلاً ونهاراً ويبين لهم الحق سراً وجهاراً فلا يزيدهم ذلك إلا نبواً ونفاراً مع أنهم كانوا محبين للخير راغبين فى الحق إلا أنهم لنقص فطرتهم كانوا لا يطلبون الحق من طريقه ولا يأخذونه بجهة تحقيقه ولا يلتمسونه من بابيه بل كانوا لا يريدون معرفته من طريق أربابه فيش من إصلاحهم وانقطع رجاؤه من صلاحهم لقلته قبولهم.

وتصفح طبقات الناس بعد ذلك فرأى كل حزب بما لديهم فرحون قد اتخذوا إلههم هواهم ومعبودهم شهواتهم وتهالكوا في جمع حطام الدنيا وألهام التكاثر حتى زاروا المقابر لا تنجع فيهم الموعظة ولا تعمل فيهم الكلمة الحسنة ولا يزدادون بالجدل إلا إصراراً. وأما الحكمة فلا سبيل لهم إليها ولا حظ لهم منها قد غمرتهم الجهالة وراى على قلوبهم ما كانوا يكسبون ﴿حَتَّمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشْوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾^(١)

فلما رأى سراق العذاب قد أحاط بهم وظلمات الحجب قد تغشتهم والكل منهم إلا اليسير لا يتمسكون من ملتهم إلا بالدنيا وقد نبذوا أعمالهم على خفتها وسهولتها وراء ظهورهم واشتروا به ثمناً قليلاً وألهام عن ذكر الله تعالى التجارة والبيع ولم يخافوا يوماً تتقلب فيه القلوب والأبصار - بأن له وتحقق على القطع أن مخاطبتهم بطريق الانكاشفة لا تمكن وأن تكليفهم من العمل فوق هذا القدر لا يتفق وأن حظ أكثر الجمهور من الانتفاع بالشريعة إنما هو في حياتهم الدنيا ليستقيم له معاشه ولا يتعدى عليه سواه فيما اختص هو به وأنه لا يفوز منه بالسعادة الأخروية إلا الشاذ النادر وهو من أراد حرث الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن .

وأما من طغى وآثر الحياة الدنيا فإن الجحيم هي الأنوى وأى تعب أعظم وشقاوة أطم ممن إذا تصفحت أعماله من وقت انتباهه من نومه إلى حين رجوعه إلى الكرى لا تجد منها شيئاً إلا وهو يلتمس به تحصيل غاية من هذه الأمور المحسوسة الخسيسة إما مال يجمعه أو لذة ينالها أو شهوة يقضيها لمو غيظ يتشغى به أوجه يحزره أو عمل من أعمال الشرع يترضى أن يدافع عن رقبته وهي كلها ظلمات بعضها فوق بعض في بحر لجمي ﴿وَإِنْ مَكَرُوكُمْ إِلَّا وَأُرْدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا﴾^(٢) فلما فهم أحوال الناس وأن أكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق علم أن الحكمة كلها والهداية والتوفيق فيما نطقت به الرسل ووردت به الشريعة لا يمكن غير ذلك ولا يحتمل المزيد عليه فلكل عمل رجال وكل ميسر لما خلق له ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ يَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾^(٣) فانصرف إلى سلامان وأصحابه فاعتذر عما تكلم به معهم وتبرأ إليهم منه وأعلمهم أنه قد رأى مثل رأيهم واهتدى بمثل هديهم وأوصاهم بملازمة ما هم عليه من التزام حدود الشرع والأعمال الظاهرة وقلة الخوض فيما لا يعنيههم والإيمان بالمشابهات والتسليم لها والإعراض عن البدع والأهواء والافتداء بالسلف الصالح والترك لمحدثات الأمور وأمرهم بمجانبة ما عليه جمهور العوام من إهمال الشريعة والإقبال على الدنيا وحذرهم عنه غاية التحذير وعلم هو وصاحبه أسبال أن هذه الطائفة الريدة القاصرة لا نجاة لها إلا بهذا الطريق وأنها إن رفعت عنه إلى بقاع الاستبصار اختل ما هي عليه ولم يمكنها أن تلحق بدرجة السعداء

(١) سورة البقرة الآية ٧

(٢) سورة مريم الآية ٧١

(٣) سورة الأحزاب الآية ٦٢

وتذبيذت وانتكست وساءت عاقبتها. وإن هي دامت على ما هي عليه حتى يوافيها اليقين فازرت بالأمن وكانت من أصحاب اليمين وأما ﴿وَالسَّاعُونَ السَّاعُونَ أُولَئِكَ الْمَعْرُوبُونَ﴾^(١). فودعاهم وانفصلا عنهم وتلطفا في العمود إلى جزيرتهما حتى يسر الله عز وجل عليهما العبور إليها وطلب حتى بن يقظان مقامه الكريم بالنحو الذى طلبه أولاً حتى عاد إليه واقتدى به أبسال حتى قرب منه أو كاد وعبد الله بتلك الجزيرة حتى أتاهما اليقين.

هذا أيدنا الله وإياك بروح منه ما كان من نبأ حتى بن يقظان وأبسالك وسلامان وقد اشتعل على حظ من الكلام لا يوجد فى كتاب ولا يسمع فى معتاد خطاب وهو من العلم المنكون الذى لا يقبله إلا أهل المعرفة بآته ولا يجمله إلا أهل العزة بآته.

وقد خالفنا فيه طريق السلف الصالح فى الضنانة به والشمع عليه إلا أن الذى سهل علينا إفشاء هذا السر وهتك الحجاب ما ظهر فى زماننا من آراء مفسدة نبغت بها متفلسفة العصر وصرحت بها حتى انتشرت فى البلدان وعم ضررها وخشينا على الضعفاء الذين اطرحوا تقليد الأنبياء صلوات الله عليهم وأرادوا تقليد السفهاء والأغبياء أن يظنوا أن تلك الآراء هى انضنون بها على غير أهلها فيزيد بذلك حبههم فيها ولوعهم بها. فرأينا أن نلعم إليهم بطرف من سر الأسرار لنجتذبهم إلى جانب التحقيق ثم نصددهم عن ذلك الطريق ولم نخل مع ذلك ما أودعناه هذه الأوراق اليسيرة من الأسرار عن حجاب رقيق وستر لطيف ينهتك سريعاً عن هو أهله ويتكاثف لمن لا يستحق تجاوزه حتى لا يتعداه وأنا أسأل إخوانى الواقفين على هذا الكلام أن يقبلوا عذرى فيما تساهلت فى تبينه وتسامحت فى تثبيته فلم أفعل ذلك إلا لأنى تسنمت شواهد يزل الطرف عن مرآها. وأردت تقريب الكلام فيها على وجه الترغيب والتشويق فى دخول الطريق. وأسأل الله التجاوز والعفو وأن يوردنا من المعرفة به الصفو إنه منعم كريم والسلام عليك أيها الأخ المفترض إسعافه ورحمة الله وبركاته.

(١) سورة انواقمة الآية ١٠-١١.



حَیَّ بن یقظان
للسهروردی

مقدمة المؤلف

الرسالة الثالثة

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى محمد وعترته الطاهرين - أما بعد فإني نا رأيت قصة حَيُّ بن يقظان فصادفتها مع ما فيها من عجائب الكلمات الروحانية والإشارات العميقة معترية^(١) من تلويحات تشير إلى الطور الأعظم الذي هو الطامة الكبرى المحزون في الكتب الإلهية المستودع في الرموز المخفي في قصة حَيُّ بن يقظان فهو الذي يترتب عليه مقامات الصوفية وأصحاب انكشافات وما أشير في رسالة حَيُّ بن يقظان إلا في آخر الكتابة حيث قال «ولقد هاجر إليه أفراد من الناس، إلى آخر الكتاب فأردت أن أذكر طوراً في قصة سميتها أنا قصة الغريبة الغربية لبعض إخواننا الكرام وعليه أتوكل وبه أستعين.

سافرت مع أخى عاصم من ديار ما وراء النهر لنصيد طائفة من طيور ساحل لجة الخضراء فوقنا بغتة في قرية الظالم أهلها أعنى مدينة قيروان فلما أحس قومها أننا قدمنا عليهم ونحن من أولاد الشيخ المشهور بهادى بن أبى الخير الهمانى أحاطوا بنا وأخذونا وقيدونا بسلاسل وأغلال من حديد وحبسونا في مقعر بئر لا نهاية نسلكتها وكان فوق البئر انظلة التي عمرت بحضورنا قصر مشيد عليها أبراج عالية ثقيل لنا لا جناح عليكم إن صعدمت القصر مجردين إذا أمسيتم أما عند الصباح فلا بد من الهوى في غيايت الجب كان في قعر البئر ظلمات بعضها فوق بعض إذ أخرج يده لم يكده يراها إلا أنا أوبة النساء نرتقى القصر مشرفين على الغضاء ناظرين من كوة فرما يأتينا حمامات من أيوك اليمع مخبرات بحال الحمى وأحياناً تزورنا برق يمانية تومض من الجانب الأيمن الشرقي وتخبرنا بطوارق نجد تزيدنا بارتياح وجدا على وجد فنحن إلى الوطن ونشتاق فبينما نحن في الصعود ليلاً والهبوط نهاراً إذ رأينا الهدهد^(٢) مسلماً في ليلة قمر، في منقاره كتاب صدر من شاطىء الوادى الأيمن في البقعة المباركة وقال لى أنا أحطت بوجه خلاصكما وجنتكما هن سبأ بنبى يقين وهو ذا مشروح فى رقعة أبيكما فلما قرأنا الرقعة فإذا فيها مكتوب إنه من الهادى أبيكم وأنه بسم الله الرحمن الرحيم كما شوقناكم فلم تشتاقوا ودعوناكم فلم ترحلوا وأشرناكم فلم تفهموا وأشار فى الرقعة لى بأنك يا فلان إن أردت أن تتخلص مع أخيك فلا تنبأ فى عزم السفر واعتصم بحبلنا وهو جوهر الفلك القدسي المستوى على نواحي الكسوف فإذا أتيت وادى النيل فانفض ذلك وقل الحمد لله الذى أحياناً بعد ما أماتنا وإليه النشور وأهلك^(٣) أهلك واقتل امرأتك إنها كانت من الغابرين وامض حيث

(١) السهوردى.

(٢) يقصد عنزة.

(٣) يريد بالهدهد الوحى والإلهام. وبأبيكم الله تعالى ١٣٥

(٤) يريد بالأهل الغرائز والبواعث الجسمانية. ويريد بالشرذم النفس الإنسانية ودواعيها الشهوانية وبقتلها التخلص من ميولها.

تؤمر فإن دابر هؤلاء مقطوع مصبحين فأركب في السفينة التي ﴿بِسِرِّائِهِمْ جَرْنَهَا وَأَمْرَسَهَا﴾^(١) في الرقعة جميع ما هو كايين في الطريق فتقدم الهدهد وصارت الشمس فوق رؤوسنا إذا وصلنا طرف الظل فركبنا في السفينة وهي تجرى بنا في موج كالجبال ونحن نروم الصعود على طور سيناء حتى نرمق صومعة أبينا وحال بيني وبين ولدى الموج فكان من المفترقين وعرفت أن قومي موعدهم الصبح أليس الصبح بقریب وعلمت أن القرية التي كانت تعمل الخبائث يجعل عاليها سافلها ويمطر عليها حجارة من سجيل منضود فلما وصلنا إلى موضع تتلاطم فيه الأمواج وتندرج فيه أنياه أخذت ظنرى التي أروضتني فألقيتها في اليم فكنا نسير في جارية ذات ألواح ودرسر وغرقنا السفينة مخافة ملك يأخذ كل سفينة غصبا والغلك انشحون قد مر بنا على مدينة يأجوج ومأجوج على الجانب الأيسر من الجودي كان معي من الجن من يعمل بين يدي وفي عين القطر فقلت للجن انفخوا حتى صار مثل النار فجعلته سداً حتى انفصلت منهم وتحقق وعد ربي حقاً ورأيت في الطريق جماجم عاد وثمود وطقت في تلك الديار وهي خاوية على عروشها وأخذت الثقلين مع الأفلاك وجعلتها مع الجن في قارورة صنعتها أنا مستديرة عليها خطوط كأنها دوائر تقطعت إلا أنها من كبد السماء فلما انقطع الماء عن الرحا انهدم البنا وخلص الهواء إلى الهواء وألقيت الأفلاك على السموات حتى طحن الشمس والقمر والكواكب فتخلصت من أربعة عشر تابوتاً فألقيت سبيل الله فتقيظت إن هذا صراطي على مستقيماً وأختي قد أخذتها بيانا فباتت في قطع من الليل مظلم وبهاجن وكابوس يتطرق إلى صرع شديد ورأيت سراجاً فيها دهن ينتج نوره وينتشر في أقطار البيت وشعل مساكنها من إشراقها نور الشمس عليهم فجعله في قم تنين ساكن في برج دولا ب تحته بحر قلزم وفوقه كواكب ما عرف مطلع أشعتها إلا باريها والراسخون في العلم ورأيت الأسد والثور قد غابا والقوس والسرطان قد طويا في طي تدور الفلك وبقي الميزان مسبقاً فإذا طلع النجم اليماني من وراء غيوم رقيقة متألقة مما نسجته عناكب زوايا العالم الصغرى عالم الكون والفساد وكان معنا غنم فتركناها في الصحراء فأهلكتهم في الزلازل ووقعت فيها نار صاعقة فلما انقطعت المنسافة وانقرض الطريق وفار التنور من الشكل المنحروط فرأيت الأجرام العلوية واتصلت بها سمعت نغماتها ودستماناتها وتعلمت منها أشياء وأصواتها تفرع سمعي كأنها صوت سلسلة تجر على صخرة صماء وتكاد تنقطع أدهاري وتنصرم مفاصلي من لذة ما انسل ولا يزال الأمر يتطور على حتى تقشع الغمام وتمزقت المنشيمة وخرجت من المغارات والحوت قد انقض من الخيرات متوجها إلى عين الحياة فرأيت الصخرة العظيمة على قلة الطور العظيم فسألت عن الحيثان المجتمعة وعن الحيوانات المتنعة المتلذذة بظل الشاهق العظيم إن هذا الطور ما هو

(١) سورة هود الآية ٤١

وما هذه الصخرة العظيمة فاتخذ واحدمن الحيتان سبيله فى البحر سرّباً وقال ذلك ما كنا نبعى وهذا الجبل طور سينا والصخرة صومعة أببك فقلت وما هؤلاء الحيتان فقالوا أشباهك أنتم من أب واحد وقد وقع لهم شبه وأقمتك فهم إخوانك فلما سمعت وحققت عانقتهم وفرحت بهم وفرحوا بى فصعدنا إلى الجبل ورأيت أهاناً شيخاً كبيراً يكاد السموات والأرضون تنشق من تجلى نوره فبقيت تايها متحيراً منه ومشيت إليه فسلم على فسجدت له ولذت أنمحق فى نوره الساطع فبكييت زمانا وشكوت إليه من حبس قيروان فقال لى نعم تخلصت إلا أنك لا بد راجع إلى السجن الغربى وأن القيد ما خلقتة تماما فلما سمعت طار عقلى وتأوهت صارخا صراخ المنشرف على الهلاك فتضرعت إليه فقال أما العود لك ضرورى الآن ولكننى أبشرك بشيئين أحدهما أنك إذا رجعت إلى الحبس يمكنك المجرى، إلينا والصعود إلى جنبتنا هين متى شئت والثانى أنك متخلص من الآخر إلى جنبنا تاركاً للبلاد الغربية بأسرها مطلقاً ففرحت بما قال أعلم أن هذا جبل طور سينا وفوق هذا جبل طور سينا مسكن والدى وحدك وما أنا بالإضافة إليه إلا مثلك بالإضافة إلى ولنا أجداد آخرون حتى ينتهى النسب العظيم إلى الذى هذا الجد الأعظم الذى لا جد له ولا أم وكلنا عبيده وبه نستعين ومنه نقتبس وله البهاء الأعظم والجلال الأرفع وهو فوق الفوق ونور النور وهو المتجلى لكل شىء بكل شىء وكل شىء هالك إلا وجهه فأنا فى هذه القصة إذ تغير على الحال وسقطت من الهوى إلى الهاوية بين قوم ليسوا بمؤمنين محبوبساً فى ديار المغرب وبقي معى من اللذة ما لا أطيق أن أشرحه فانتحبت وابتهلت وتحسرت على المفارقة وتلك الراحة كانت أحلاماً زائلة على سرعة نجانا الله تعالى من قيد الهوى والطبيعة والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعترته الظاهرين وهذه القصة تسمى الغربية الغربية.

• هذا آخر المخطوط

الكشاف العام

١- الأعلام

جلال الدين الرومي ٤٣

جفنا الذبائنية ١١

الجنيد و شيخ التصوفية ٧٣

جوتيهة و نيون ١٤

جورج كيت ١٤

(ح)

أبو حامد و انخزانه ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٧

الحسن بن عبد الله بن سينا ٨ ، ٩

الحلاج ١٠ ، ٤٢

حنين بن إسحاق ٨٦

حسي بن يقظان ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٦ ، ٧ ، ٨ ، ٩ ، ١٠

١١ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٤ ، ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٨ ، ١٩ ، ٢٠

٢١ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٤١ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٥٤ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٥٧ ، ٥٨ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ٦١ ، ٦٢ ، ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٧ ، ٦٨ ، ٦٩ ، ٧٠ ، ٧١ ، ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٧٩ ، ٨٠ ، ٨١ ، ٨٢ ، ٨٣ ، ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ٨٧ ، ٨٨ ، ٨٩ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٩٢ ، ٩٣

(خ)

الخطير ٢٩

الخطيري ٨

ابن خلدون ٧

(د)

دارون ١٩

دوزي ١١

(ذ)

(ر)

ابن رشد ٩ ، ١٠ ، ١١ ، ٢٦

(ز)

(س)

أبو سعيد بن أبي الخير ٤٤

سلامان ٥ ، ٦ ، ١٢ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٤١ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٥٤ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٥٧ ، ٥٨ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ٦١ ، ٦٢ ، ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٧ ، ٦٨ ، ٦٩ ، ٧٠ ، ٧١ ، ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٧٩ ، ٨٠ ، ٨١ ، ٨٢ ، ٨٣ ، ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ٨٧ ، ٨٨ ، ٨٩ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٩٢ ، ٩٣

سليمان و عليه انسلام ٢٩

سليمان العطار ٧

السهورودي ٣ ، ٤ ، ٧ ، ٨ ، ١٠ ، ١١ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٤ ، ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٨ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٤١ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٥٤ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٥٧ ، ٥٨ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ٦١ ، ٦٢ ، ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٧ ، ٦٨ ، ٦٩ ، ٧٠ ، ٧١ ، ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٧٩ ، ٨٠ ، ٨١ ، ٨٢ ، ٨٣ ، ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ٨٧ ، ٨٨ ، ٨٩ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٩٢ ، ٩٣

ابن سينا ٣ ، ٤ ، ٧ ، ٨ ، ٩ ، ١٠ ، ١١ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٤ ، ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٨ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٤١ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٥٤ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٥٧ ، ٥٨ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ٦١ ، ٦٢ ، ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٧ ، ٦٨ ، ٦٩ ، ٧٠ ، ٧١ ، ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٧٩ ، ٨٠ ، ٨١ ، ٨٢ ، ٨٣ ، ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ٨٧ ، ٨٨ ، ٨٩ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٩٢ ، ٩٣

١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٨ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٤١ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٥٤ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٥٧ ، ٥٨ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ٦١ ، ٦٢ ، ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٧ ، ٦٨ ، ٦٩ ، ٧٠ ، ٧١ ، ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٧٩ ، ٨٠ ، ٨١ ، ٨٢ ، ٨٣ ، ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ٨٧ ، ٨٨ ، ٨٩ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٩٢ ، ٩٣

(أ)

أ.أ. يلهورون ١١

أبسال ٥ ، ٦ ، ١٢ ، ٢٤ ، ٢٦ ، ٢٨ ، ٨٦ ، ٨٧

٩٠ ، ٩١ ، ٩٢

أبو ياسر ٩

أحمد أمين ٣ ، ٧

آدم و عليه السلام ٤ ، ٥ ، ١٦ ، ٥١

الأرشوني ١٣

أرسطو ١٠ ، ١١ ، ١٨ ، ٤٢ ، ٤٦

أرسطو طاليس ٤٥ ، ٤٦

الإسكندر الأكبر ١٣

أفلاطون ٤ ، ١٠ ، ١٣ ، ١٥ ، ٢٣

أندريهتو ١٣

إيمن دريس ١٥

(ب)

ابن باجه ٧ ، ١٢ ، ١٣

بشروف ١٤

بروكلمان و كارله ١١

برونتي ١١

البسطامي ٤٢

البضروحي ١٢

بهادي بن أبي الخير اليماني ٩٤

أبو بكر ٩ ، ١١ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٥

بلتازار جراسيان ١٣ ، ١٤

بهادي بن أبي الخير ٩٤

بو و الأب ١٣

بو كوك ١١ ، ١٢ ، ١٤

بونسي بويجيس ١١ ، ١٢

(ت)

تاج الدولة ٩

(ث)

(ج)

جراسيان ١٣ ، ١٤

أبو جعفر بن فضيل ١١

(ش)

شمس الدين ٩

(ص)

ابن الصائغ ١٨ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٥
صلاح الدين الأيوبي ١٠

(ض)

(ط)

طرزان ٣

ابن طفيل ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٦ ، ٧ ، ٨ ، ٩ ، ١٠ ، ١١ ، ١٢ ، ١٣ ،
١٤ ، ١٨ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٢ ، ٤١ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ٨٦

(ظ)

الظاهر بن صلاح الدين ١٠

(ع)

عاصم ٢٦ ، ٢٧ ، ٩٤

عبد العزيز الأهواني ٣

عبد المؤمن بن علي ٩ ، ١١

عبد الواحد المركشي ١١

أبو عنى بن سينا ١١ ، ٤٣ ، ٤٧ ، ٤٨

(غ)

غرسية غوسس ١٢ ، ١٣ ، ١٤

الغزالي ٧ ، ١٢ ، ١٨ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٦ ، ٤٧

(ف)

الفارابي ٤٥

ابن الفارض ٤٣

(ق)

القنطري ١٥

(ك)

كارل هيروكلمان، ١١

كوزمين ١٤

(ل)

لجاجي ٣٢

لهبنتز ١٠ ، ١٤

ليون جوتيه ١١ ، ١٢ ، ١٤

(م)

مأجوج ٩٥

محمد بن عبد الملك بن طفيل القيسي ١١

محمد عمارة ٢٦

محي الدين بن العربي ٤٣

محي الدين الكردي ٨

مئصور ٨

منندز بهلايو ١٣ ، ١٤

موسى وعليه السلام، ٢٧ ، ٢٩

موسى الأرجوني ١٤

ميكانيل بن يحيى المهراني ٨

(ن)

أبو نصر ٤٥

نوح بن نصر الساماني ٩

(هـ)

هولمس ١٥

(و)

(ي)

ياجوج ٩٥

يحيى بن حبش ١٠

أبو يزيد البسطامي ٤٢

أبو يعقوب يوسف الموحدى ٩ ، ١١

يقظان ٤

٢- الأماكن الجغرافية

أكسفورد ١١

المانيا ١١

الأتدس ٣ ، ٧ ، ٩ ، ١٣ ، ١٨ ، ٤٥ ، ٤٧

أوروبا ٩ ، ١١

(ب)

بخارى ٩

(أ)

أرين ١٤

اسبانيا ٣ ، ١١ ، ١٢

اسطنبول ٨

الأسكوريال ٨ ، ١١ ، ١٣

أصبهان ١٠

فرنسا ١١ ، ١٢
 (ق)
 القدس ٤٣
 قرطبة ١١
 انقريوان ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٩٤
 (ك)
 كلية الآداب ٣
 (ل)
 الثلجة والخصراء ٢٦ ، ٢٩ ، ٩٤
 لندن ٨
 (م)
 ما وراء النهر ٢٦ ، ٩٤
 مدريد ٨ ، ١١
 مراغة ١٠
 مراکش ١١
 مصر ٨
 المغرب ٢٦ ، ٣٤ ، ٣٦ ، ٩٦
 معهد المخطوطات العربية ٨
 (ن)
 نورنبيرج ١١
 (هـ)
 الهند ١٢ ، ١٩ ، ٤٨
 (و)
 وادي آش ١١
 الواقواق وجزيرة ٤٨
 (ي)
 اليمن ٩٤
 اليونان ٣ ، ١٠ ، ٣٦ ، ٤٢ ، ٨٦

بطريرج ١٤
 بغداد ٨ ، ١٠
 بنج ٨
 بولاق ١١
 بهت المقدس ٣٢
 (ت)
 تركستان ٨
 (ث)
 (ج)
 (ح)
 حلب ١٠
 (خ)
 (د)
 دار انعارف ٨
 دمشق ٨
 دنهار بيكر ٢٦
 (ذ)
 ذي القرنين ١٣
 روسيا ١١
 (ر)
 (ز)
 (س)
 سبته ٩
 (ش)
 (ص)
 (ض)
 (ط)
 طنجة ٩
 طهران ٨
 الطور وقلمة ٩٦
 طور سيناء ٢٧ ، ٢٨ ، ٩٦
 (ظ)
 (ع)
 (غ)
 غرناطة ٩ ، ١١
 (ف)

٣- القبائل والبطون والطوائف

العرب ٧، ٨، ١١، ٢٦	الأتراك ٨
الفرس ٨	الأرغونيين ١٣
الفرنسيين ١٤	الإسراقيين ١٠، ٤٢
الفقهاء، ٣، ٥، ٦، ٧، ٩، ١٠	الأفلاطونية ١٠، ١٣، ١٥
انفلاسفة، ٣، ٥، ٦، ٧، ٨، ٩، ١٠، ١١، ١٢، ١٣	انثلاثين ١١، ١٣، ١٤
١٣، ١٤، ١٨، ١٩، ٢٢، ٢٥، ٢٨، ٣٦، ٤٦، ٤٨	الانجليزيين ١١، ١٣
الكويكز ١٤	برجوازية ٣
المستشرقون ٨	شمود ٢٧، ٢٨
أمثمون، ٨، ٩، ١٠، ١١، ١٣، ١٤، ٤٣	الحنيفية ٤٥
أشائين، ١٠، ٤٦	انرواقيين ١٠
المشاركة ٤٢	الروس ١١، ١٤
المصريون ١٥	سبأ، ٢٧، ٩٤
المغاربة ٤٢	السلف ٦
ألوحدين، ٣، ٩	الصوفية، ٣، ٤، ٥، ٦، ٧، ٨، ١٠، ٢٦
ألوريسكين ١٣	عاد ٢٧، ٢٨، ٤٣، ٤٤، ٤٦، ٩٤
النصارى ٩	بنى عباد ١١
النهراركية ٦	المعاسيون ١٠
اليونانيين «اليونان»، ٣، ١٠	العبرانيين ١٤

٤- الآيات

سورة القصص ٧٠	سورة الأحزاب ٩١
سورة مريم ٩١	سورة الأنفال ٦٥
سورة المائدة ٦٩	سورة الأنفطار ٣٨
سورة النساء ٤٢	سورة البقرة ٩١
سورة هود ٢٧، ٢٨، ٩٥	سورة الروم ٨٢
سورة الواقعة ٩١	سورة سبأ ٧٠
سورة يس ٣٦، ٧٠	سورة العلق ٤٢
سورة يونس ٨٩	سورة غافر ٨١

٥- الأحاديث النبوية

كنت سمعته الذي يسمع ٦٥ | إن الله خلق آدم ٥١

٦- الأشعار

خذ ما تراه ٤٦ فإذا أبصرته ٤٧
قلم أر إلا ٩
لقد طفت ٩
هبطت إليك ٢٨

أجعل غفاهك ٩
أنا من أهوى ٤٢
برج بي ٤٥
حقيقة يمجز ٤٥

٧- الكتب الواردة في النص

المقصد الأسنى ٤٧
الملة الفاضلة ٤٥
منطق المشاركة ٤٢
التفقد من الضلال ٤٦
الميزان ٤٦
ميزان العمل ٤٦
النفخ والتنسوية ٤٧

الاتصال ٤٥
الأخلاق ٤٥
الإرشادات ٨٦
أطباه العرب ١١
أقوال كتاب العرب ١١
تاريخ ابن خلدون ٧
تاريخ الحكماء ٩
تاريخ الأدب العربي ١١
تاريخ الطب عند المسلمين ١١
تدبير المتوحد ٤٥
انتهاقت ٤٦
الجوهر ٤٧
حكمة الأشراف ١٠
حسبى بن يقظان ٣، ٤، ٧، ٨، ٩، ١٠، ١١، ١٢، ١٣، ١٤، ١٥، ٢٥، ٢٦، ٣١، ٣٢، ٣٩، ٤١، ٤٨، ٤٩، ٤٨، ٤٩، ٤٩، ٨٢، ٨٣، ٨٤، ٨٥، ٨٦، ٨٧، ٨٨، ٨٩، ٩٠، ٩١، ٩٢، ٩٣
روض القرطاس ١١
الشفاء ٩، ١٨، ٤٥
فصل المقال ٢٦
فى النفس ٤٥
القانون ٩
كربتكيكون ١٣، ١٤
مسائل مجموعة ٤٧
المشكاة ٤٧
المعارف العقبية ٤٧
المعجب ١١
مفتاح كنوز السنة ٦٥
مقدمة ابن خلدون ٧



فهرس الكتاب

فهرس الكتاب

رقم الصفحة	الموضوع
٣.....	تقديم الكتاب.....
٨.....	مقدمة المحقق.....
١١.....	ابن طفيل.....
١٥.....	حَيُّ بن يقظان.....
٣١.....	حَيُّ بن يقظان عند ابن سينا.....
٣٢.....	الرسالة الأولى.....
٤١.....	رسالة حَيُّ بن يقظان عند ابن طفيل.....
٤٢.....	الرسالة الثانية.....
٩٣.....	حَيُّ بن يقظان للمهروردي.....
٩٤.....	الرسالة الثالثة.....
٩٧.....	الكشاف العام.....
١٠٣.....	فهرس الكتاب.....